2017 · BAND 110 · HEFT 1

BYZANTINISCHE ZEITSCHRIFT

DE GRUYTER

Inhalt

Siglenverzeichnis —— V

III. ABTEILUNG

Bibliographische Notizen —— 233

ABSTRACTED/INDEXED IN Baidu Scholar · Base d'information bibliographique en patristique / Bibliographic Information Base in Patristics (BIBP) · Bibliographie biblique informatisée de Lausanne: BiBIL · Brepols: L'Année philologique · Celdes · CNKI Scholar (China National Knowledge Infrastructure) · CNPIEC · De Gruyter: IBR (International Bibliography of Reviews of Scholarly Literature in the Humanities and Social Sciences); IBZ (International Bibliography of Periodical Literature in the Humanities and Social Sciences) · EBSCO (relevant databases) · EBSCO Discovery Service · Elsevier: SCOPUS · ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities and Social Sciences) · Gale/Cengage · Genamics JournalSeek · Google Scholar · INIST Institut de l'Information Scientifique et Technique · International Philosophical Bibliography: Répertoire bibliographique de la philosophie · J-Gate · JournalGuide · JournalTOCs · KESLI-NDSL (Korean National Discovery for Science Leaders) · Linguistic Bibliography Online · Microsoft Academic · Naviga (Softweco) · Philosophy Documentation Center: Philosophy Research Index · PhilPapers · Primo Central (ExLibris) · ProQuest (relevant databases) · ReadCube · ResearchGate · SCImago (SJR) · Sherpa/RoMEO · Summon (Serials Solutions/ProQuest) · TDNet · Ulrich's Periodicals Directory/ulrichsweb · WanFang Data · WorldCat (OCLC)

ISSN 0007-7704 · e-ISSN 1864-449X

Alle Informationen zur Zeitschrift wie Hinweise für Autoren, Open Access, Bezugsbedingungen und Bestellformulare sind online zu finden unter www.degruyter.com/bz

HERAUSGEBER Albrecht Berger

REDAKTION Mareike Hubel, Maximilian de Molière, Institut für Byzantinistik, Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München,
Telefon +49 (0) 89 2180 – 2390, Fax +49 (0) 89 2180 – 16520,
E-Mail: BZ-Redaktion@lrz.uni-muenchen.de

Alle Manuskripte und Korrekturen bitten wir an die Redaktion zu senden, auch Rezensionsexemplare sowie Sonderdrucke entlegener Publikationen zur Aufnahme in Abt. III. Unverlangt eingegangene Druckschriften werden in der Regel nicht zurückgeschickt.

JOURNAL MANAGER Claudia Hill, De Gruyter, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin, Germany, Tel.: +49 (0)30 260 05 – 172, Fax: +49 (0)30 260 05 – 250, E-Mail: claudia.hill@degruyter.com

ANZEIGENVERANTWORTLICHER Claudia Neumann, De Gruyter, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin, Germany. Tel.: +49 (0)30 260 05-226, Fax: +49 (0) 30 260 05-264 E-Mail: anzeigen@degruyter.com

DRUCK PRINTING Franz X. Stückle Druck und Verlag e.K., Ettenheim
Printed in Germany



DE GRUYTER DOI 10.1515/bz-2017-0001 — BZ 2017; 110(1): V–VI

Siglenverzeichnis

ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum
ADSV	Antičnaja drevnost' i srednie veka
AJA	American Journal of Archaeology
AHC	Annuarium Historiae Conciliorum
APF	Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete
BBA	Berliner Byzantinistische Arbeiten
BCH	Bulletin de Correspondance Hellénique
BF	Byzantinische Forschungen
BHG	Bibliotheca Hagiographica Graeca
BIFAO	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale (Cairo)
BKV	Bibliothek der Kirchenväter
BMGS	Byzantine and Modern Greek Studies
BNJ	Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher
BollGrott	Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata
BSFN	Bulletin de la Sociéte française de numismatique
BV	Byzantina Vindobonensia
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCSG	Corpus Christianorum Series Graeca
CFHB	Corpus Fontium Historiae Byzantinae
CIC	Corpus Iuris Civilis
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
DA	Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DHGE	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DOS	Dumbarton Oaks Studies
DOT	Dumbarton Oaks Texts
EB	Études Balkaniques
EEBS	Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν
EO	Échos d'Orient
FGH	Die Fragmente der griechischen Historiker
FIFAO	Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale (Cairo)
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies
HZ	Historische Zeitschrift
IG	Inscriptiones Graecae
JARCE	Journal of the American Research Center Egypt
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JECS	Journal of Early Christian Studies
JHS	Journal of Hellenic Studies
JJurP	Journal of Juristic Papyrology

JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik
JÖBG	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft
JRA	Journal of Roman Archaeology
JRS	Journal of Roman Studies
LMA	Lexikon des Mittelalters
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MDAIK	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Institutes Kairo
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung
MMB	Monumenta Musicae Byzantinae
OC	Orientalia Christiana
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OrChrist	Oriens Christianus
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PLP	Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit
PmbZ	Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit
PO	Patrologia Orientalis
PTS	Patristische Texte und Studien
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RbK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
RE	Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
RÉArm	Revue des Études Arméniennes
RÉB	Revue des Études Byzantines
RÉG	Revue des Études Grecques
RÉSEE	Revue des Études Sud-Est-Européennes
RHT	Revue d’histoire des textes
RIDA	Revue internationale des droits de l’antiquité
ROC	Revue de l’Orient Chrétien
RömQ	Römische Quartalsschrift
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SBN	Studi Bizantini e Neoellenici
SBS	Studies in Byzantine Sigillography
SC	Sources Chrétiennes
Script	Scriptorium
TIB	Tabula Imperii Byzantini
TM	Travaux et Mémoires
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TU	Texte und Untersuchungen
VigChr	Vigiliae Christianae
VV	Vizantijskij Vremennik
WBS	Wiener Byzantinistische Studien
WSt	Wiener Studien
ZAC	Zeitschrift für Antikes Christentum
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZRVI	Zbornik Radova Vizantološkog Instituta

 DOI 10.1515/bz-2017-0002 — BZ 2017; 110(1): VII–VIII

Mitteilung des Verlags

Aufgrund des gestiegenen Umfangs wird die Byzantinische Zeitschrift ab diesem Jahrgang (Band 110, 2017) in vier Heften pro Jahrgang erscheinen. Die Hefte 1 und 3 eines Jahrgangs werden jeweils Aufsätze und Besprechungen, die Hefte 2 und 4 die Bibliographie enthalten. Als endgültiger Publikationsrhythmus wird ab dem nächsten Jahr (Band 111, 2018) ein Erscheinen der Einzelhefte im Abstand von drei Monaten angestrebt.

 DOI 10.1515/bz-2017-0003 — BZ 2017; 110(1): 1–28

I. Abteilung

David R. Carlson

Procopius's Old English

Abstract: By the middle of the sixth century, in Byzantine perspective, Britain had so long since ceased to be part of the empire of the Romans as to have become a kind of never-land, some part of the known world, but also the sort of place of which it was possible to credit the fabulous. Information was scarce. Nevertheless, the chief source for the sixth-century east-Roman regime in Constantinople, Procopius (c. 500 – 565 CE), met a group of Anglo-Saxons c. 540, who were contemporaries of Beowulf's king Hygelac; and Procopius may have learned from *hoi Angiloi* something about the Old English poetry, at a particularly important point in its formation, before the beginning of the conversion of the English to Christianity in 597 CE. Procopius's English informants told him a tale (of the vengeful Anglo-Saxon bride of a Frisian *basileos* named Radigis) of a type consonant with later examples of Old English poetry; also, with an historical basis that coincides with the historical milieu to which the earliest Old English heroic poetry also refers, including *Beowulf*.

Adresse: Prof. Dr. David Carlson, University of Ottawa, 70 Laurier Avenue East, Ottawa ON, Canada K1N 6N5; drcarlso@uottawa.ca

Impossible Britain

The emperor Justinian (483 – 565) was castigated for his extravagance of many kinds: excess of attention to Christian dogma, his buildings-work, lavish affection for the august *pornē* Theodora, long days at the races, and so forth; also, for his provision of financial subsidies to the various client-states and barbarous confederacies ringing the imperial *limites* and too often raiding, wandering through, or coming to stay. The subsidies had long worked, as "rental of good behaviour" contributing to make stability in political-military affairs about the imperial frontiers, in fact more cheaply and effectively than the massively overpowering military interventions that the empire otherwise had had to use. On the

other hand, it could be alleged that the empire was paying for its own destruction, inasmuch as the subsidised peoples about the imperial peripheries appeared to be using the wealth of the empire for attacking the empire: Justinian's subsidies were costly twice. His spending on his own enemies had grown so lavish, it was said, that Justinian was even sending imperial monies from Byzantium to far Britain. Probably, he was not. The assertion is more likely to have been simple abuse – a conventional exaggeration of invective – and Britain attracts the attention only as the most extreme of conceivable examples. Justinian might as well put the money on the waves as send it someplace so remote as to be barely imaginable. Nothing could be more wasteful.[1]

Justinian's great *magister militum* of the early western reconquest Belisarius had nearly recovered Sicily from the Goths, in 535, when the interlopers offered terms: Sicily they would cede, if they might keep Italy; Belisarius is said to have offered them Britain instead.[2] A poor exchange, it would have been felt: a province even C. Julius Caesar already felt not worth the trouble ("nothing was worth taking there, from people who lived in such poverty and wretchedness").[3] Nor could it have been at all clear that *hē Brettania* was in the imperial gift in the way Belisarius might have been taken to imply: it was not, and the Goths would have had to seize it by force. The leadership of the barbarian field-army was only dumbfounded, however; no deal was struck, and Belisarius recovered Italy anyway; likely, Justinian's *dux bellorum* was only using the most implausible example he could imagine to taunt his proud adversaries.

In Roman perspective, evidently, Britain had so long since dropped from the imperial scheme of things as to be able to stand in these ways for the impossible or the nonsensical. In fact, the view from the Mediterranean for long had been that Britain stood at the very end of the earth: *in ipso terrarum ac naturae fine*, in

---

1 Procop., *Anec.*, especially 19.13–16; for texts and translations is used H. B. Dewing (ed. and trans.), Procopius. *Loeb Classical Library*, 7 vols. Cambridge MA 1916–1940, with tacit adjustment of the translations occasionally. For guidance, I thank M. J. Toswell and G. B. Greatrex. The quoted phrase is from R. C. Blockley, Subsidies and diplomacy. Rome and Persia in late antiquity. *Phoenix* 39 (1985) 62; in addition to C. D. Gordon, Procopius and Justinian's financial policies. *Phoenix* 13 (1959) 23–26, see also idem, Subsidies in Roman imperial defence. *Phoenix* 3 (1949) 60–69. This and the subsequent Procopian remark are analysed in J. O. Ward, Procopius, "Bellum Gothicum" II.6.28. The problem of contacts between Justinian I and Britain. *Byz* 38 (1968) 460–471; also, Av. Cameron, Procopius and the sixth century. Berkeley CA 1985, 215–216. British release from imperial suzerainty by the early sixth century seems confirmed by the remarks in *Bell.* 3.2.31–38 (cited below), as well as 8.20, as Ward points out.

2 Procop., *Bell.* 6.6.27–29.

3 Plut., *Caes.* 23.4; also, the properly contemporary remark, Cic., *Fam.* 7.7.1 "In Britannia nihil esse audio neque auri neque argenti."

the phrase of Cornelius Tacitus (56 – 117); persons returned from there (*quidam in Britanniam rapti*) told of wonders: whirlwinds, uncanny creatures about the skies, sea-serpent monsters on the waters, life-forms compounding human and animal, things in fact seen or at least credited for fear (*miracula narrabant, vim turbinum et inauditas volucris, monstra maris, ambiguas hominum et beluarum formas, visa sive ex metu credita*).[4]

The view was impervious to change, moreover, even after four and a half centuries of imperial experience. P. Vergilius Maro's description of the British as "all but set apart from the rest of the world" (*et penitus toto diuisos orbe Britannos*), the first Roman imperial poet, late in the first century BCE, was still being repeated by Claudius Claudianus, the last Roman imperial poet, at the beginning of the fifth century CE, though Claudian describes Britain as being completely "sundered from our own world" (*et nostro diducta Britannia mundo*), omitting Vergil's qualifying adverb. For Claudian's Rome, Britain was not of the *orbis terrarum* proper at all, but another world altogether: *alio quaesiuit in orbe Britannos*.[5]

There continued to be some Mediterranean traffic in intelligence with Britain late into the fourth century: the Syrian *graecus* Ammianus Marcellinus (c. 330 – 391) was able to gather good information at Rome; Olympiodorus of Thebes (c. 380–c. 425) too traveled to Italy, though the western-imperial intelligence he was able to gather is transmitted mostly via the Constantinopolitan *avocatus fisci* Zosimus (fl. c. 498 – 518). Already at the time, however, the sophistic historian Eunapius (c. 345–c. 415), a Greek of Ionian Sardis, was complaining of the difficulties: "It was impossible to discover any accurate information concerning the West." "Merchants told nothing but lies, or what would bring them some gain." "Owing to the length of the voyage, news took a long time to arrive, and was distorted when it came." Soon enough, such an authority as Agathias (d. c. 579 – 582) could not tell even his Alps from the Apennines.[6]

---

4 Tac., *Agr.* 33.6; *Ann.* 2.24.

5 Verg., *Ecl.* 1.66, and Claud., *Theod.* 51 and *Stil.* 3.149; see D. R. Carlson, Claudian's Britain and empire, 395 – 402 CE. *American Journal of Philology* 134 (2013) 305 – 336.

6 Amm. 27.8.1 – 10 and 28.3.1 – 9, on the 367 – 368 suppression of the great *barbarica conspiratio* in Britain, is salient: see R. Tomlin, The date of the "barbarian conspiracy." *Britannia* 5 (1974) 303 – 309, and Amm. 26.4.5 – 6. *Classical Quarterly* 29 (1979) 473 – 475; R.C. Blockley, The date of the "barbarian conspiracy." *Britannia* 11 (1980) 223 – 225; P. Bartholomew, Fourth-century Saxons. *Britannia* 15 (1984) 173 – 182; and E. A. Thompson, Ammianus Marcellinus and Britain. *Nottingham Medieval Studies* 34 (1990) 6 – 15. For Olympiodorus's intelligence and its transmission, see especially J. F. Matthews, Olympiodorus of Thebes and the history of the West (A.D. 407 – 425). *JRS* 60 (1970) 79 – 97, and: Western aristocracies and imperial court, A.D. 364 – 425. Oxford 1975, 382 – 386; also, B. Baldwin, Olympiodorus of Thebes. *L'antiquité classique* 49 (1980)

The circumstance did not improve when farthest Britain, along with the other northern and western provinces of the empire of the Romans, ceased to participate in empire during the western imperiate of Flavius Honorius Augustus (imp. 395 – 423) – an emperor preoccupied with avian husbandry (he kept chickens), his practical response to the western dissolution of the empire was to outlaw trousers[7] – in the early fifth century, at the moment of the first Gothic sack of Rome in 410, according to Bede: the empire never afterwards regained any dominion in Britain ("Βρετταίαν μέντοι Ῥωμαῖοι ἀνασώσασθαι οὐκέτι ἔσχον").[8]

At some point or points subsequently, still during the fifth century, Germanic peoples began to move into Britain; later named Angles, Saxons, and Jutes by Bede, though certainly others were also involved, the Germans began remaking the place into *Engla lond*, but this period of the *aduentus Saxonum* is notoriously opaque in insular historiography too.[9] Called "the lost centuries" by James Campbell, this is a period for which contemporary, local literary sources of intelligence are all but wanting: the only substantive exception is Gildas, British and early sixth century.[10] Only later, in the seventh century, does the historiographical circumstance begin to alter, with the Roman-church evangelisation of the Anglo-Saxons, which only began in 597, with the mission sent out by another who had once been a subject of Justinian, the former *praefectus urbi* (573) and *apocrisiarius* resident in Constantinople (579 – 585), an Italian elected to the papacy (590) *in nomine* Gregorius.

Angels were slaves there:[11] at the middle of the sixth century, when Britain was all quiet and incommunication, it was also so exotic in Roman-Byzantine

212 – 218; E. A. Thompson, Olympiodorus of Thebes. *Classical Quarterly* 38 (1944) 43 – 47; and A. Gillett, The date and circumstances of Olympiodorus of Thebes. *Traditio* 48 (1992) 12 – 25. The quotations are Eunapius, Fr. 66.2, in Blockley, Fragmentary classicising historians of the later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus. Liverpool 1981 – 1983, 2:102 – 3, though in the translation of Al. Cameron, Claudian. Poetry and propaganda at the court of Honorius. Oxford 1970, 246; the other reference is to Av. Cameron, Agathias. Oxford 1970, 40 – 41.

7 Procop., *Bell.* 3.2.25 – 26; *CTh* 14.10.2 "usum tzangarum atque bracarum intra urbem venerabilem nemini liceat usurpare" and 14.10.3 "intra urbem Romam nemo vel bracis vel tzangis utatur:" see J. L. Murga, Tres leyes de Honorio sobre el modo de vestir los Romanos. *Studia e Documenta Historiae e Iuris* 39 (1973) 129 – 186.

8 Bede, *HE* 1.11 and 5.24, in C. Plummer (ed.), Venerabilis Baedae opera historica. Oxford 1896, 1:25 and 352; Procop., *Bell.* 3.2.38; see D. R. Carlson, Bede on Roman Britain's end, *Latomus* 73 (2014) 188 – 199.

9 Bede, *HE* 1.15 (ed. Plummer 1:31).

10 J. Campbell, The lost centuries, in J. Campbell / E. John / P. Wormald, The Anglo-Saxons, Ithaca NY 1982, e.g., 20 "what really happened will never be known."

11 Allusion is to the Whitby *Gregorii Vita* (c. 705), cap. 9 "Cumque responderent, 'Anguli dicuntur, illi de quibus sumus,' ille dixit, 'Angeli Dei,'" in B. Colgrave (ed.), The earliest Life of Greg-

perspective as to have become a kind of never-land, as utopic, purely notional as Panchaia;[12] some part of the known world, barely, but also the sort of place of which, since so little was known, anything might be believed.

Procopius and *hoi Angiloi*

It is the more remarkable, consequently, that the source of these anecdotal eastern mentions of the former Roman province of Britain, Procopius of Caesarea (c. 500 – 565) – for long a staff-officer of Belisarius during his reconquests of various western portions of the empire, later historian and memorialist of the sixth-century east-Roman regime of Justinian and Theodora at Constantinople – had properly English informants, whom he called *hoi Angiloi*. Procopius met these Anglo-Saxons in the imperial capital in the mid-early decades of the sixth century, somehow, most plausibly in the period 535 – 539, though not inconceivably as late as 550 (plus or minus a year or so).[13] It may appear that Procopius learned from *hoi Angiloi* something about the Old English poetry, moreover at an important point, because a poorly attested one in the tradition's formation: after it had become properly English but before the Christians could have begun to interfere in its conception and retransmission.

The evidence is that the English came to Constantinople as members of an embassy to the imperial court from the Frankish Merovingian *rex*, most likely Theudebert (r. 533 – 548) – son of Theuderic (r. 511 – 533), the son of Clovis (r.

---

ory the Great. Lawrence KA 1968, 90; and Bede, *HE* 2.1 (ed. Plummer, 1:80) "nam et angelicam habent faciem, et tales angelorum in caelis decet esse coheredes;" cf. Greg., *Reg.* 6.10, in D. L. Norberg (ed.). *CCSL*, 140. Turnhout 1982, 378 – 379. On the remarks, see I. N. Wood, The mission of Augustine of Canterbury to the English. *Speculum* 69 (1994) 1 – 2 and 5, and especially S. Foot, The making of *Angelcynn*. English identity before the Norman conquest. *Transactions of the Royal Historical Society* 6 (1996) 42 – 43 and note 77; also, E.V. Thornbury, "Ða Gregorius gamenode mid his wordum." Old English versions of Gregory's bilingual puns. *Leeds Studies in English* 38 (2007) 17 – 30. Though Gregory disclaimed knowledge of the language, he must have had some: his nearly punning word-play works best in Greek; see J. Herrin, Formation of Christendom. Princeton NJ 1987, 157 – 160, and Constantinople, Rome and the Franks in the seventh and eighth centuries, in J. Shepard / S. Franklin (eds.), Byzantine diplomacy. Papers from the Twenty-Fourth Spring Symposium of Byzantine Studies. Cambridge March 1990. Aldershot 1992, 93 – 94.

12 Claudian, *III Cons.* 210 – 211 "uobis [sc. Romans] rubra dabunt pretiosas aequora conchas,/ Indus ebur, ramos Panchaia, uellera Seres;" on Panchaia, see T. S. Brown, Euhemerus and the historians. *Harvard Theological Review* 39 (1946) 259 – 274.

13 For the dates, see the appendix below; Procopius was ordinarily abroad with Belisarius for the most part of the period c. 533 – 540.

481–511), the son of Childeric (r. 457–481), the son of the founding dynast Merovech, about the middle of the fifth century. The Theudebert probably responsible for the embassy is the same person who, under direction of his father Theuderic, stopped the Frisian invasion reported in *Beowulf*, in which the Geatish king Hygelac gets himself killed, Beowulf's maternal uncle – whose name the poet may take to mean something like "idiocy," also a giant in later tradition: both big and stupid – who ought perhaps not to have undertaken the raid in the first place. The Old English poem implicates its sea-serpent slaying hero in this same military disaster, from which Beowulf has to swim home, booty-laden and all heroic, to become king of the Geatish people himself in time. Though he does not name Beowulf, nor mention his great swimming, Gregory of Tours (c. 538–594) narrates the same raid and repulse, including Theudebert's part in Hygelac's death in it.[14]

As their response to Hygelac's Frisian raid may already suggest, these Merovingians had their own ambitions to trans-national hegemony: Theudebert was the first to mint a distinctively Frankish royal coinage, not issued in the name of another emperor, Roman or otherwise; on it, the self-styling *uictor gentium* represented himself as emperor in his own right, using a distinctively East Roman visual vocabulary for so doing.[15] Moreover, Theudebert's imperial-ambi-

14 The evidence is *Beo* 1202–1214a, 2201, 2354b–2390, 2497–2508a, and 2910b–2921; Gregory of Tours, *Historiae* 3.3, in B. Krusch / W. Levison (eds.), *MGH SS rer. Merov.*, 1.1. 2nd ed. Hanover 1951, 99; *Liber historiae Francorum* 19, in B. Krusch (ed.), *MGH SS rer. Merov.*, 2. Hanover 1888, 274–275; and *Liber monstrorum* 1.2, in A. Orchard (ed.), Pride and prodigies. Studies in the monsters of the Beowulf-Manuscript, rev. ed. Toronto 2003, 258. On the episode, see R.D. Fulk / R.E. Bjork / J.D. Niles, Klaeber's Beowulf and the fight at Finnsburg, 4th ed. Toronto 2008, li, lx, 194 note 1202–14, and 310–312 (§15 and §17), and especially F.M. Biggs, History and fiction in the Frisian raid, in L. Neidorf (ed.), The dating of Beowulf. A reassessment. Cambridge 2014, 138–156, though also, for reservations, A.S. Christensen, Beowulf, Hygelac og Chlochilaichus. Om Beretningskronologien i *Beowulf. Historisk Tidsskrift* 105 (2005) 40–79. For the poet's word-play with the Old English name, see R.E. Kaske, "Hygelac" and "Hygd," in S.B. Greenfield (ed.), Studies in Old English literature in honor of Arthur G. Brodeur. Eugene OR 1963, 200–206, and F.C. Robinson, The significance of names in Old English literature. *Anglia* 86 (1968) 51–57.

15 Procop., Bell. 7.33.5, and J. Moorhead, Theoderic in Italy. Oxford 1992, 187–188, for the legend. See T.C. Lounghis, Les ambassades byzantines en Occident depuis la fondation des états barbares jusqu'aux croisades (407–1096). Athens 1980, 68–69 and 76–77; especially R. Collins, Theodebert I, "Rex Magnus Francorum," in P. Wormald, with D. Bullough / R. Collins (eds.), Ideal and reality in Frankish and Anglo-Saxon society. Studies presented to J.M. Wallace-Hadrill. Oxford 1983, 27–30; and S. Fanning, Clovis Augustus and Merovingian *Imitatio Imperii*, in K. Mitchell / I.N. Wood (eds.), The world of Gregory of Tours. Leiden 2002, 325–326;

tious Franks were implicating themselves in Italian affairs, on the northwestern periphery, at the expense of the Gothic horde in occupation there and threatening expansion, in both northerly and easterly directions, just at the moment when Justinian too began working towards the peninsula's reconquest.[16] The Franks and the East Romans had a common enemy; each state might benefit the other, at the expense of the same or related amalgamations of Gothic peoples in Italy. A Franco-Byzantine alliance against the Goths would fortify the eastern-Roman emperor behind his front of attack for the Italian restoration that he was planning; the Merovingian might gain corroboration for his own expansion beyond a Roman-imperial sphere of influence; and there was, moreover, the possibility of money, by way of the kind of standard imperial subsidy paid out to client-states, even remote ones, of which Procopius complained. Things did not work out so happily or smoothly, of course; meanwhile, there had been diplomatic contacts for some time between the two states.[17]

An episcopal panegyrist described Theudebert at the time as the *loquacitas orbis – unicus sceptris, multiplex populis, gente varius, dominatione unitus, solidus regno, diffusus imperio* (singular in rulership, and manifold in peoples; varied in race, and as one under your sway; unshakeable in your kingdom, and widespread of dominion); by consequence, *multum namque tuis onusta virtutibus currit fama* (Fame goes about much freighted with your virtues).[18] Nonetheless, there survives some official correspondence to indicate that, at Constantinople, Justinian remained ignorant of such magnitude. In response to the emperor's diplomatic inquiry – which is not itself extant, being attested only in the Frankish paraphrase in reply: *quod dignamini esse solliciti, in quibus provinciis habitemus aut quae gentes nostrae sint, Deo adiutore, dicione subiectae* (since you have

---

though also E. K. Chrysos, The title ΒΑΣΙΛΕΥΣ in early Byzantine international relations. *DOP* 32 (1978) 53 – 54, for suggestion that the surviving coinage is forgery.

16 Procop., *Bell*. 5.11.17 – 19, 5.13.16, 5.13.19 – 28, 6.12.38 – 39, 6.25, 6.28.7 – 22, 7.33.2 – 7, and 7.37.1 – 2; also, Greg., *Hist*. 3.31 – 32 (ed. Krusch / Levison 126 – 128). On the Frankish information in Procopius, see Cameron, Procopius (as footnote 1 above) 210 – 213.

17 Procop., *Bell*. 5.5.8 – 10, has a 535 letter of Justinian to the Franks (παρὰ Φράγγων τοὺς ἡγεμόνας). Greg., *Hist*. 3.33 (ed. Krusch / Levison 128 – 29), has information about a murderously ambitious lieutenant of Theudebert, the "sapiens et retoricis inbutus litteris" Secundinus, whose travels repeatedly on embassy to the emperor had engendered fatal arrogance in him: *Sed Secundinus plerumque legationem imperatori a rege missus intulit, et ob hoc iactantia sumpserat ac nonnulla contra rationem exercebat*; and it is suggested ("il est possible"), in Lounghis, Ambassades (as footnote 15 above) 73, that it was this Secundinus who was in charge of the Frankish embassy that included the Anglo-Saxons.

18 *Epistolae Austrasicae* 10, in W. Gundlach (ed.), Epistolae Merowingici et Karolini aevi (I). *MGH Epp*., 3. Berlin 1892, 125; on it, including its authorship, see Collins, Theodebert (as footnote 15 above) 18 – 22.

deigned ask what provinces we occupy and what peoples, God willing, are subject to our sway) – Theudebert asserted it that his dominion extended in fact from the Danube to the Ocean-Sea (*per Danubium et limitem Pannoniae usque in oceanis litoribus custodiente Deo dominatio nostra porrigetur*), embracing not only his own Franks but also a series of other peoples, including Germanic Visigoths, Thuringians, Saxons, and more, *qui se nobis voluntate propria tradiderunt* (who submitted themselves to us of their own free will).[19]

In certification of the imperial status that the Merovingians were claiming for themselves, Theudebert included in his embassy to Constantinople persons who might attest that he was not only a king but an overking, commanding other kings and their peoples as well as his own *theod*. The Anglo-Saxon staff-complement of Theudebert's embassy to Justinian was designed to corroborate assertion of the extent of the Frankish dominion, in the view of Procopius: "Thus it actually happened that not long ago the king of the Franks [ὁ Φράγγων βασιλεὺς], in sending some of his intimates on an embassy to the Emperor Justinian in Byzantium, sent with them some of the *Angiloi*, thus seeking to establish his claim that this island was ruled by him."[20]

Practical barriers to communications between Procopius and his English interlocutors at Constantinople may have been of some significance, though Latin would have been available: a first language for neither the visiting *Germanoi* nor such a person as Procopius, but a long established medium of official inter-

---

19 *Epistolae Austrasicae* 20 (ed. Gundlach 132); on it, see Collins, Theodebert (as footnote 16 above) 10 – 12, and I. N. Wood, The Merovingian North Sea. Alingsås 1983, 10 – 11. The letter may appear to arrogate to the Merovingians the characteristically Roman-imperial assertion, e. g., in the *Res gesta diui Augusti*, that Augustus had pacified ("pacaui") the earth from "qua includit Oceanus" (26.2) "ad ripam fluminis Danuui" (30.1); likewise, the conceit of subject peoples seeking imperial submission *uoluntate propria* is recurrent in Claudian's belated encomia of the empire of the Romans: e. g., *Eutr.* 1.378 – 379, *Theod.* 54 – 55, *IV Cons.* 116 – 117 and 484 – 485, *Fesc.* 1.25 – 30. I. N. Wood, Frankish hegemony in England, in M. Carver (ed.), The age of Sutton Hoo. Woodbridge 1992, 238, characterises the letter as "a challenge to the emperor;" and in fact, Procopius's younger historiographical inheritor Agathias has another representation of Theudebert's relations with the empire of the Romans, deriving from different sources and significantly fuller in some respects, including indication of local resentment of Justinian's pretensions to overlordship: see Av. Cameron, Agathias on the early Merovingians. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, storia e filosofia* 37 (1968) 107, with comment 123.

20 Procop., *Bell.*, 8.20.10, where dubiety about the Merovingian claim of hegemony in Britain is already evident; see Cameron, Procopius (as footnote 1 above) 215, though also Wood, Merovingian North Sea (as footnote 19 above) and Frankish Hegemony (as footnote 19 above) 235 – 241. On the problems for Justinian (and Procopius) of choosing forms of address for such as Theudebert, see Chrysos, ΒΑΣΙΛΕΥΣ (as footnote 15 above) 52 – 57 and 60 – 62, and Lounghis, Ambassades (as footnote 15 above) 68 – 69, 76 – 78, and 87.

course nonetheless, by west and by east, less so in the religious sphere than in military administration. Though he was himself Christian, Procopius sedulously avoided entering into discussion of the manifold Christian-confessional disputes that so enervated his emperor's administration. In general, Procopius avoids using religion as an explanatory principle for properly secular affairs ("For a person cannot, I think, apprehend even human affairs with accuracy, much less those things which pertain to the nature of God");[21] in particular, he gives no indication of the religion or particular confessional disposition of the English or their Frankish sponsors on the occasion.[22] On the other hand, in the military, from the ranks to command, the originarily western imperial language remained in use even in the empire's easternmost regions well into the sixth century.[23]

Latin was available, though its use would have meant that all parties were translating, from a natural language into an acquired one; remained too the possibly greater potential for misunderstanding borne of cultural difference. The Franks may have understood it that their eponymous Merovingian ancestor, only the great-great grandfather of the Theudebert who sent them, was some sea-creature's spawn.[24] If so, it would appear that the Franks had the good

21 Procop., *Bell.* 5.3.6–8; and the like doubt of a human capacity to apprehend the *oracula Sibyllina*, *Bell.* 5.24.34 ("Indeed, in my opinion, it is impossible for a mortal man to discover the meaning of the Sibyl's oracles before the actual event"). See M. Cesa, Etnografia e geografia nella visione storica di Procopio di Cesarea. *Studi classici e orientali* 32 (1982) 210–211; also, Av. Cameron, The "skepticism" of Procopius. *Historia* 15 (1966) 469–471, and J. A. S. Evans, Christianity and paganism in Procopius of Caesarea. *GRBS* 12 (1971) 83–86. That the secular classicism Procopius espoused in the *Bella* was already a contradiction of the dominant Christian ideology and was to be superseded by it by the time of Justinian's death and the accession of Justin II in 565 is indicated in Z.V. Udal'cova, Le monde vu par les historiens byzantins du IVe au VIIe siècle. *Byzantinoslavica* 33 (1972) 193–208; also, Av. Cameron, Images of authority. Elites and icons in late sixth-century Byzantium. *Past & Present* 84 (1979) 24–29, with R.D. Scott, Malalas, *The Secret History*, and Justinian's propaganda. *DOP* 39 (1985) 104–106.

22 Procop., *Bell.* 5.5.9 and 5.12.15 indicate that he knew that the Franks were non-Arian Christians and that the common confession could be exploited by Justinian for alliance-building.

23 G. Dagron, Aux origines de la civilisation byzantine. Langue de culture et langue d'état. *Révue historique* 93 (1969) 36–40; also, A. H. M. Jones, The Later Roman Empire, 284–602. A social, economic, and administrative survey. Oxford 1964, 988–990; Matthews, Western Aristocracies (as footnote 6 above) 105–107; J. N. Adams, "Romanitas" and the Latin language. *Classical Quarterly* 53 (2003) 186 and 199–201, and F. Millar, Linguistic co-existence in Constantinople. Greek and Latin (and Syriac) in the Acts of the Synod of 536 C.E. *JRS* 99 (2009) 92–94.

24 *Chronicle of Fredegar* 3.9, in B. Krusch (ed.), *MGH SS rer. Merov.*, 2nd ed. Hanover 1888, 95: *Fertur, super litore maris aestatis tempore Chlodeo cum uxore resedens, meridiae uxor ad mare labandum vadens, bistea Neptuni Quinotauri similis eam adpetisset. Cumque in continuo aut a bistea aut a viro fuisset concepta, peperit filium nomen Meroveum, per eo regis Francorum post vocantur Merohingii.* On the passage, see A.C. Murray, *Post vocantur Merohingii.* Fredegar, Mero-

sense to keep the particular intelligence to themselves while visiting post-mythographic Byzantium; for Procopius would have been predisposed to credit such fantastical matter, and, in any case, he was bound to report it. Though he was not as considerable an ethnographer as some, the secular-classical tradition of historiography in which Procopius self-consciously worked, from Herodotus to Ammianus, imposed an obligation.[25] Procopius may often have mistaken what his English informants told him, by consequence of his Eastern Mediterranean predisposition to credit the fabulous about such a place and in an absence of alternative sources of intelligence; nevertheless, the rarity of such an ethno-anthropological opportunity for his tradition of secular historiography would have caused Procopius to be attent.

Procopius's Anglo-British intelligence

Sometimes, what his English interlocutors told him induced skepticism: "the tales they tell are to be attributed to some power of dreams" (8.20.48), Procopius remarks at one point; at another, their "story bears a very close resemblance to mythology," and it "did not indeed seem to me at all trustworthy" (8.20.47). About his obligation to record what such aliens told him, despite his doubts, he is clear nevertheless. The persons he met "maintained that they had done the thing with their own hands and had heard the words with their own ears;" consequently, "it cannot be altogether passed over, lest, in writing an account of the island of *Brittia*, I gain a lasting reputation for ignorance of what takes place there" (8.20.47). With his self-regard in the eyes of posterity so at stake, Thucydides-like, Procopius did pay attention; and from the English parties

---

vech, and "sacral kingship," in A.C. Murray (ed.), After Rome's fall. Narrators and sources of early medieval history. Essays presented to Walter Goffart. Toronto 1998, 121–152. It has been suggested that the tale may be only a later, seventh-century anti-Merovingian fabrication: see I.N. Wood, Deconstructing the Merovingian family, in R. Corradini / M. Diesenberger / H. Reimitz (eds.), The construction of communities in the early Middle Ages. Texts, resources and artefacts. Leiden 2003, 149–153; also, Reimitz, History, Frankish identity and the framing of western ethnicity, 550–850. Cambridge 2015, 170–171.

25 K. Gantar, Quid Procopius Caesariensis de populis septentrionalibus et Slavicis tradiderit. *Romanobarbarica* 15 (1998) 51 and 65–66. For Procopian particulars, see Cesa, Etnografia (as footnote 21 above) 189–215, with the analysis of the Caucasian ethnographies in *Bell*. 8 in M. Maas, Strabo and Procopius. Classical geography for a Christian empire, in H. Amirav / B. ter Haar Romeny (eds.), From Rome to Constantinople. Studies in Honour of Averil Cameron. Leuven 2007, 76–82; and for British particulars, especially the Mediterranean sources available in late antiquity, J.M. Alonso-Núñez, Jordanes on Britain. *Oxford Journal of Archaeology* 6 (1987) 127–129.

to the embassy, Herodotus-like, he gleaned some quantity of intelligence about the British Isles and current conditions there; it was high quality information, moreover, confirmed or corroborated by other sources, that Procopius could not have invented on his own.

Procopius has the geography muddled, probably on his own behalf rather than as the result of anything his Germanic interlocutors told him. His geographical disquisitions are vitiated by his notion that the British and other North-Sea islands – however many of them there were, and no matter their situation in relation to one another – lay to the west of Spain. Also, Procopius equivocates, using two terms, *Brittia* and *Britannia*, sometimes in apparent distinction from one another: "*Thule*, as far as men know at any rate, is situated towards the extremity of the northern ocean" (8.20.6), he writes; to the south of *Thule* lies *Brittia*, "towards the rear of Gaul, that side namely which faces the ocean, being, that is, to the north of both Spain and *Britannia*" (8.20.5), "while *Britannia* lies to the west, about in line with the extreme end of Spain" (8.20.5); in other words, "the island of *Brittia* lies" "between the islands of *Britannia* and *Thule*" (8.20.4). "Such then are the facts relating to the island that is called *Brittia*" (8.20.10), he concludes, as if all were clear; but equally, here as elsewhere, he uses the two terms *Brittia* and *Britannia* as if interchangeably, equally to refer to the same one place.[26]

Such mundane comedy had political import, as is well understood: the multiplication of entities – "les litanies orgueilleuses de noms géographiques," the more fabulously remote, the better – served to aggrandise imperial power, if only the appearance of imperial power.[27] Despite the excess, what Procopius goes on to tell does concern, unequivocally, what the west-Roman administration had once called *Britannia* or, later, multiplying entities, *Britanniae:* an island (or group of islands) standing off the coast of Europe, "in this part of the Ocean-Sea not far from the coast, being about two hundred stades off and approximately opposite the mouth of the Rhine" (8.20.4). And, however the place should

26 M. E. Jones, The end of Roman Britain. Ithaca NY 1996, 53 – 56. Analysis of the geographical remarks is in J. B. Bury, The Homeric and the historic Kimmerians. *Klio* 6 (1906) 80 – 83, and A. R. Burn, Procopius and the Island of Ghosts. *English Historical Review* 70 (1955) 258 – 259; also, E. A. Thompson, Procopius on Brittia and Britannia. *Classical Quarterly* 30 (1980) 498 – 499 and 506. For other like instances of Procopius's nominal equivocation in describing alien peoples and places, see H. Ditten, Zu Prokops Nachrichten über die deutschen Stämme. *Byzantinoslavica* 36 (1975) 4 – 12.

27 C. Nicolet, L'inventaire du monde. Géographie et politique aux origines de l'empire romain. Paris, 1988, 133; see also A. Ducellier, La notion d'Europe à Byzance dès origines au XIIIème siècle. Quelques réflexions. *Byzantinoslavica* 55 (1994) 1 – 7; and on the politics of Procopius's particular geography, Maas, Strabo (as footnote 25 above) 68 – 70 and 83.

be called, it was distinctively variously populated, in Procopius's report: "The island of *Brittia* is inhabited by three very numerous nations, each having one king [βασιλεὺς] over it. And the names of these nations are *Angiloi*, *Phrissones*, and *Brittones*, the last being named from the island itself" (8.20.6–7).

The remark belies the otherwise dubious though greatly melodramatic notion of Procopius's contemporary Gildas, who was writing at just this same moment, c. 540, at the opposite edge of the world, that the Germanic *aduentus* of the previous century had been a fire sweeping all away before it, *de mari usque ad mare ignis, a fine usque ad terminum: non quieuit accensus donec cunctam paene exurens insulae superficiem rubra occidentalem trucique oceanum lingua delamberet* (Once kindled, it died not out until, burning through all but the whole face of the island, it licked at the western ocean with its red deadly tongue).[28] Procopius has no notion of there being Picts or Scots still anywhere about, unlike Gildas; and Procopius's intelligence of the *Brittones* is not as detailed as that of his British contemporary; still, the better, more current information in Gildas, to the effect that, despite the *aduentus*, the British maintained hegemony over considerable regions – under several *reges* of their own, rather than the singular *basileus* Procopius has – corroborates the view of a persistent British presence that Procopius would have gathered independently, from his *Angiloi*.

The passage in Procopius may be an unparalleledly early reference to all the incoming continental peoples as a corporate English nation, "having one king over it," in the form of some otherwise unattested *bretwalda*, like those listed by Bede for the sixth century and after.[29] On the other hand, the evidence is that there was no singular English or Anglo-Saxon *basileus* or leadership yet, at so early a date, but rather a series of petty kings or less, shiftingly variously allied, often antagonistic to one another, as there would have been amongst the British as well. That Procopius mentions only *Angiloi*, while having nothing on the longer familiar *Saxones* or Bede's *Iutae*, may indicate that he was addressed by Angles in the narrower sense, persons from East Anglia, *de illa patria quae Anglia dicitur* (from the homeland known as Anglia), as Bede was to explain, namely, *Orientales Angli, Mediterranei Angli, Mercii, tota Northanhumbrorum*

---

28 Gildas, *Exc*. 24.1, 22.1, and 24.1, in M. Winterbottom (ed.), Gildas. The ruin of Britain and other works. London 1978.

29 Bede, *HE* 2.5 (ed. Plummer 1:89–90). On the institutional development and terminology, see especially E. John, "Orbis Britanniae" and the Anglo-Saxon kings, in: Orbis Britanniae and other studies. Leicester 1966, 1–63, and P. Wormald, Bede, the *Bretwaldas* and the origins of the *Gens Anglorum*, in S. Baxter (ed.), The times of Bede. Studies in early English Christian society and its historian. Oxford 2006, 99–129; also, S. Fanning, Bede, *imperium*, and the Bretwaldas. *Speculum* 66 (1991) 1–26.

progenies, id est, illarum gentium quae ad Boream Humbri fluminis inhabitant, ceterique Anglorum populi (the East-Angles, the Midland-Angles, the Mercians, the whole race of Northumbrians, namely, those peoples who dwell to the north of the river Humber, and the other nations of Angles) – who may have had one *basileus* over them by this mid-sixth-century point, or at least one amongst them.[30]

For Procopius uses other distinctions amongst the Germanic immigrants. His reference to *Phrissones* makes him a singular literary witness to the Frisian population that the archaeological record indicates was in place.[31] Also largely ignored by Bede is the considerable exchange of goods and people between *Brittania* and northwestern *Francia* that Procopius reports; though he has the population flow going all in the one direction, probably wrongly, Procopius was told that such exchanges engrossed the Frankish hegemony: "by this means they say they are winning over the island" (8.20.9).[32]

---

30 Bede, *HE* 1.15 (ed. PLUMMER 1:31); and on it, PH. BARTHOLOMEW, Continental connections. Angles, Saxons and others in Bede and Procopius. *Anglo-Saxon Studies in Archaeology and History* 13 (2005) 20 – 21, though cf. B. YORKE, Gregory of Tours and sixth-century Anglo-Saxon England, in Mitchell/Wood, The world of Gregory of Tours (as footnote 16 above) 125 – 126. In a passage evidently redacted from an otherwise unattested Anglo-Saxon chronicle, and so the more likely to represent near contemporary intelligence, Henry of Huntingdon (c. 1088 – c. 1157) has it that, in the period following their advent in the early sixth century, the Anglian incomers had no king: *Historia Anglorum* 2.17, ed. D. GREENWAY. Oxford 1996, 98 "sed necdum sub uno rege redacta erant:" see B. A. YORKE, Anglo-Saxon *gentes* and *regna*, in H.-W. Goetz / J. Jarnut / W. Pohl, with the collaboration of S. Kaschke (eds.), Regna and gentes. The relationship between late antique and early medieval peoples and kingdoms in the transformation of the Roman world. Leiden 2003, 401 – 406; also, B. A. YORKE, Kings and kingdoms of early Anglo-Saxon England. London 1997, 58 – 61; D. P. KIRBY, Earliest English kings. London 2000, 50 – 55; and, more generally, P. WORMALD, *Engla Lond*. The making of an allegiance. *Journal of Historical Sociology* 7 (1994) 1 – 24.

31 Bede, *HE* 5.9 (ed. PLUMMER 1:296), may intend "Fresones" to be included amongst those peoples *in Germania*, not yet evangelised, *a quibus Angli uel Saxones, qui nunc Brittaniam incolunt, genus et originem duxisse noscuntur*; or perhaps not: on the passages in Procopius and Bede, see BARTHOLOMEW, Continental connections (as footnote 30 above) 25 – 28, and R. H. BREMMER, The nature of the evidence for a Frisian participation in the *Adventus Saxonum*, in A. Bammesberger / A. Wollmann (eds.), Britain 400 – 600. Language and history. Heidelberg 1990, 354 – 359; also, WOOD, Merovingian North Sea (as footnote 19 above) 7, and YORKE, Anglo-Saxon *Gentes* (as footnote 30 above) 385 – 387.

32 On the issue of population exchanges between the English and the Franks, see J. M. WALLACE-HADRILL, Early Germanic kingship in England and on the continent. Oxford 1971, 23 – 26; though also WOOD, Merovingian North Sea (as footnote 19 above) 12 – 17, and Frankish Hegemony (as footnote 19 above) 238 – 39; with significant additional information, YORKE, Gregory of Tours (as footnote 30 above) 119 – 28, and BARTHOLOMEW, Continental Connections (as footnote 30 above) 23 – 24.

There are omissions – blank spaces in Procopius's verbal map, where his information was incomplete – and misapprehension; nonetheless, from his English interlocutors, Procopius was able to derive a variegated ethnographic picture that was broadly accurate: rubbing up against a less well defined Celtic fringe – *Brittones*, as well as indistinct Irish, Scots, and Picts – were particular incoming components from the Germanic *oecumene* around the North-Sea littoral: *hoi Angiloi* amongst them, along with *Phrissones* and others, not yet English, "the whole group was referred to as *Germanoi* by common agreement" (8.20.3).

Within this broadly accurate view of the situation in the British Isles in the five-forties, Procopius has also some particulars that seem incredible: products of simple misunderstanding, compounded by a capacity to believe exotic things about exotic peoples. Procopius reports that there were no horses on the island; "the fact is that they do not even know what a horse is," he has it, "since they never see so much as a picture of a horse on that island" (8.20.29). Procopius also understood, or was given to understand, that to cross over the wall dividing the island, to the far side of it, was to court imminent death. "It is actually impossible for a man to survive there" on the far side of the wall, "even a half-hour;" "And, strangest of all, the inhabitants say that if any man crosses this wall and goes to the other side, he dies straightway, being quite unable to support the pestilential air of that region, and wild animals, likewise, which go there are instantly met and taken by death" (8.20.45–46). Also, finally, Procopius reports that the island was or contained a realm of the dead, whence the souls of those who had died were ferried post-mortem from the continental shore opposite. Moreover, the continentals who do the mysterious ferrying – guided by voices –

> say that they hear a kind of voice from the island which seems to make announcement to those who take the souls in charge as each name is called of the passengers who have come over with them, telling over the positions of honour which they formerly held and calling out their fathers' names with their own. (8.20.56)

Some of this was not quite true, probably, though note the ethereal voices' eulogistic function. Though these are heavy matters and strange, they are not Lucian-strange, nor plain mockery: no voyages about the heavens, interstellar war, or extra-terrestrials.[33] Procopius was not making things up, in other words, as wildly as his imagination might work, nor were his *Angiloi*; despite the materials' elaboration in the direction of the fabulous, it all also appears to have had some basis in reality or tradition.

33 Luc., *VH* 1.2–3.

The assertion of the islands' horselessness is probably inexplicable, unless as an exaggerate repetition of the long-standing imperial view that, like wearing trousers, battling on foot bespoke a general defect of *cultus*.[34] A possibility might be that the northerners saw *clibanarii*, a late type of cataphract: this Persian-originating military technology – comprising a person, in distinctive headgear, on a horse, both person and horse equally covered otherwise, head-top to fetlock, uniformly, in scaled plate-armour – was remarkable enough to attract considerable description, even from so widely experienced a witness as the easterner Ammianus.[35] English amazement at the sight of this weapons-system might have been misconstrued as amazement at the horse itself, rather than the bizarre combination, and so misrepresented by Procopius – his further indication that the English were not only horseless but also pictures-of-horses-less is just exaggeration.

Less speculation is required in the other instances. For a wall was there, running east-west, of course, rather than north-south as Procopius has it – Gildas too was notably confused by it[36] – and southerners crossed over the wall in apprehension, in anticipation of trouble. It was long remembered in Britain that the emperor L. Septimius Severus, *Britannicus Maximus* (imp. 193 – 211), had died there just after returning from an extramural inspection, *post murum apud Luguvallum visum in Britannia*.[37] Older than the wall, considerably, was the notion

---

34 Procop., *Bell.* 8.20.28 "Now these islanders are valiant beyond any of the barbarians we know, and they enter battle on foot," may have something to do with something like Caesar's report of his initial encounter with the British, *Gall.* 4.33 *ex essedis desiliunt et pedibus proeliantur*; also, of the British, Tac., *Agr.* 12.1 *in pedite robur*; though also, of Germans in general, *Ger.* 30.3 *omne robur in pedite*. See W. Pohl, Telling the difference. Signs of ethnic identity, in W. Pohl (ed.), with H. Reimitz, Strategies of distinction. The construction of ethnic communities, 300 – 800. Leiden 1998, 29 – 31; also, in broader context, W. R. Jones, The image of the barbarian in medieval Europe. *Comparative Studies in Society and History* 13 (1971) 381 – 387; and for actual local conditions, S. L. Keefer, *Hwær Com Mearh?* The horse in Anglo-Saxon England. *Journal of Medieval History* 22 (1996) 115 – 134.

35 Amm., 25.1.1 and 12 – 13. See R. M. Rattenbury, An ancient armoured force. *Classical Review* 56 (1942) 113 – 116, and especially J.W. Eadie, The development of Roman mailed cavalry. *JRS* 57 (1967) 169 – 170.

36 Gildas, *Exc*. 15.3 and 18.2; see N. J. Higham, Gildas, Roman walls, and British dykes. *Cambridge Medieval Celtic Studies* 22 (1991) 4 – 6.

37 SHA, *Sev.* 22.4 – 7, having also the most lurid account of the death, though it is probably only an instance of the exoticism that Mediterraneans associated with the place. The literary and archaeological evidence for the 208 – 211 campaign is reviewed in N. Hodgson, The British expedition of Septimius Severus. *Britannia* 45 (2014) 31 – 51; and for the recollection, see Nennius, *Hist. Brit*. 23, where Severus himself is said to have been the wall-builder, as also in *Epit. de Caes*. 20.4 and SHA, *Sev.* 18.2.

that the whole place was a realm of the dead – Homeric in fact, for Odysseus goes to the very place described by Procopius to conjure up the spirits of the departed; the Homeric notion was elaborated by Claudian, as recently as the end of the fourth century, for horrific decoration in the *In Rufinum*.[38]

The island-bride of Radigis

The same needs be said of the tale or story that the *Angiloi* told Procopius and that the Greek historiograph transmits at length, of the insular princess-bride gained for Radigis, *rex* of a Germanic people settled on the North-Sea shore opposite *Britannia*.[39] The tale is fabulous, having undergone already some elaboration in this direction, possibly under the hand of Procopius, who liked good local tales and took care over their representation.[40] On the other hand, the same tale evidently had a basis in tradition and ascertainable fact.

In the first place, the tale means to illustrate something of the same Frankish hegemony in this part of the *orbis terrarum* that the embassy was designed to assert, for the story is that Theudebert himself had entered into an alliance with the other Germanic people settled just on the opposite, eastern shore of the Rhine from the Franks, near its mouth: *Ouarnoi*, Procopius names them. At this same spot on his verbal map of the Germanic peoples – as immediate neighbours of the continental Angles just to their east – Tacitus mentions *Varini*, and it has been asserted that the Tacitean ethnonym occurs in the Old English *Widsith*, as **Werne* ("[weold] Billing Wernum") and **Wærne* ("Mid Wenlum ic

---

38 Hom., *Od*. 11.13 – 50, and Claud., *Ruf*. 1.123 – 131. For the notion's history, see especially Bury, Homeric and the historic Kimmerians (as footnote 26 above) 83 – 87, and Burn, Procopius (as footnote 26 above) 259 – 261; also, J.W. Bennett, Britain among the Fortunate Isles. *Studies in Philology* 53 (1956) 123 – 124, Thompson, Procopius (as footnote 26 above), 505 and 507, and S. Bianchetti, Ancient perceptions and representations of the Island Britannia, in K. Geus / M. Thiering (eds.), Features of common sense geography. Implicit knowledge structures in ancient geographical texts. Berlin 2014, 124 – 125.

39 Campbell, Lost centuries (as footnote 10 above) 38; and M. E. Jones (as footnote 26 above) 56.

40 An early instance is the Persian goat-story, *Bell*. 1.3.13 – 14, which would have reached Procopius by the intermediation of an imperial envoy to the Persian general; on it, see G.-J. Van Dijk, The Lion and the He-Goat. A New Fable in Procopius. *Hermes* 122 (1994) 376 – 379; also, the analysis of other anecdotal Persian materials in *Bell*. 1 in Cameron, Procopius (see footnote 1 above) 153 – 156, and cf. A. Kaldellis, Procopius of Caesarea. Tyranny, history, and philosophy at the end of antiquity. Philadelphia PA 2004, 80 – 88, e. g., on *Bell*. 1.5 – 7. On Procopius's use otherwise of oral sources, including an obligation to record what he was told, see Scott (as footnote 20 above) 102 and 106 – 108.

wæs ond mid Wærnum ond mid wicingum"), in a disyllabic form in fact closer to Procopius's phonic essay than Tacitus's.[41]

In this part of the world, where the Frankish imperialism was allegedly working, in Frankish ambassadorial perspective, Theudebert had sealed the alliance of the Franks and the *Ouarnoi* by marrying his own sister to their king, Hermigisculus; but this king of the *Ouarnoi* and Theudebert's sister had had no children. An heir Hermigisculus did have, nonetheless, his son by a previous marriage, named Radigis, whom the king had betrothed already, however, to an English princess, who goes unnamed though she turns out to be the chief actor in the tale – "a maiden born in *Brittia*, whose brother was then king of the nation of the *Angiloi* (ἀδελφὸς βασιλεὺς ἦν τότε Ἀγγίλων τοῦ ἔθνους)" (8.20.12).

A peace-weaving traffic in brides is well known otherwise for this part of the world; and the point of this betrothal too is characteristically dynastic-political, intended to seal an alliance of the *Ouarnoi* and the *Angiloi*, in a way that would have troubled the Franks, or interested them: evidently, the Anglo-Saxon *rex* has no other heir, for the betrothal amounts to bestowing his kingdom in the British Isles on Radigis; as his father Hermigisculus remarks, "I have bestowed *Brittia* on my son by betrothal" (8.20.15).

But then Hermigisculus the king dies, willing it that, despite the prior English betrothal, his son Radigis should rather marry his own step-mother, Theudebert's sister.

A talking bird is implicated. "While riding," the story goes, "the king saw a bird sitting in a tree and croaking loudly. And whether he really comprehended the bird's voice, or, possessing some other knowledge, simply made a mysterious pretence of comprehending the bird's prophecy," comments the Greek rationalist, Hermigisculus "at any rate immediately told those with him that he would die forty days later. For this, he said, was revealed to him by the pronouncement of the bird."[42]

The bird is purest decoration, however, properly extrinsic, as Procopius recognised; for in fact reasons of state were at issue. The English are far away and

---

41 Tac., *Ger.* 40.2, and *Wid* 25 and 59. Plin., *Nat.*, 4.14.99, has "Varinnae" as a Vandal *pars* in his list of the *Germanorum genera quinque*, without otherwise indicating a residence. Procop., *Bell.* 6.15.2, has the *Ouarnoi* again in the same location in his tale of the Herul kingship; on the passage, see ALONSO-NÚÑEZ, Jordanes and Procopius on Northern Europe. *Nottingham Medieval Studies* 31 (1987) 9–12, and, more generally, WOOD, Merovingian North Sea (as footnote 19 above) 7–8.

42 Procop., *Bell.* 8.20.13–15, with Tac., *Ger.* 10.2 "et illud quidem etiam hic notum, avium voces volatusque interrogare;" see J. CAMPBELL, Lost centuries (as footnote 10 above) 38.

weak, the dying king reasons; the Franks are near to hand and most mighty; so, when the father dies, instead of the νησιῶτις [island-girl] – the suggestion is that the English are hopeless bumpkins, compared to the august Merovingians – at the urging of his nobility and people ("by the will of the notable men among these barbarians"), Radigis weds his father's more powerfully-born Frankish widow, his own stepmother – the only concession to post-Christian sensibilities (so possibly a Procopian addendum) is the king's anachronistic insistence that such a marriage is "just as our ancestral law permits."[43]

The English are more resourceful than supposed, however, especially in the person of the "island-girl" herself, who turns out to be of a type that appealed to the Anglo-Saxons. The view in the *Cotton Gnomes* is that, like waves and winds, women could be unpredictable and violent; the evidence of *Judith* is that heroic military activity on the part of a woman could be esteemed; local precedents there were too, in Boudicca (d. 61) and Cartimandua (fl. 43–69): no more potent a force known to humankind than the small angry woman.[44]

"When the betrothed of Radigis learned so much, she could not bear the indignity of her position and undertook to secure revenge upon him for his insult to her," Procopius explains; "For so highly is virtue regarded among those barbarians, that when merely the name of marriage has been mentioned among them, though the fact has not been accomplished, the woman is considered to have lost her maidenhood."[45] Diplomacy having been tried and failing, the woman "took up the duties of a man and proceeded to deeds of war." She gathered together the *fyrd* of her brother, the king of the *Angiloi* – Procopius's numbers are absurdly exaggerate (four hundred ships and "not fewer than one hundred thousand fighting men") but please it to imagine a sizeable Anglo-Saxon war-band – and herself led the ship-borne continental invasion.[46]

First, she established a fortified strong-point in the hostile territory; and then from it, she defeated Radigis's local forces in set battle, capturing Radigis himself, who is discovered cowering in dense forest. "All trembling and expecting to

---

43 Procop., *Bell.* 8.20.20–21. The problem of introducing the Christian prohibition against such *turpitudo nouercae* (1 Cor 5.1), evidently widespread amongst the English too, is raised in Bede, *HE* 1.27.5 (ed. Plummer 1:51), who also castigates the Kentish apostate Eadbald (d. c. 640) for it, i. a., in the canonical terms, in *HE* 2.5 (ed. Plummer 1:90); notice occurred already in Gildas, *Exc.* 35.3.

44 *Max II* 42–47a; *Jud*; on Boudicca (d. 61), see Tac., *Agr.* 15–16 and *Ann.* 14.31–39; on Cartimandua (fl. 43–69), Tac., *Hist.* 3.45 and *Ann.* 12.36–40.

45 Procop., *Bell.* 8.20.22–23; and cf. Tac., *Ger.* 18–19 "publicatae enim pudicitiae nulla venia," etc.

46 Procop., *Bell.* 8.20.25–26; see Jones, End (as footnote 26 above) 56 and note.

die instantly by a most cruel death," Radigis is conveyed into the presence of the queen of the *Angiloi*;

> She, however, contrary to his expectations, neither killed him nor inflicted any other harm upon him, but by way of reproaching him for his insult to her, enquired of the fellow why in the world he had made light of the agreement and allied himself to another woman, and that too though his betrothed had not been unfaithful. And he, seeking to defend himself against the charge, brought forward the commands of his father and the zeal of his subjects, and he uttered words of supplication and mingled many prayers with his defence, excusing his action by the stress of necessity. And if it was her will that they should be married he promised that what he had done unjustly in the past would be repaired by his subsequent conduct. Now when this was approved by the girl, and Radigis had been released from his bonds and received kind treatment in all other matters, he straightway dismissed the sister of Theudebert and wedded the girl from *Brittia*. (Procop., *Bell.* 8.20.38–41)

And they all lived happily ever after – except possibly Theudebert, whose notice of the events, if any, is not on record, though the outcome was an affront to the Frankish regional pre-eminence and hence to his assertions of imperial stature. That the tale's finish involves repudiation of the Frankish hegemony in the way it does makes it more credible, nonetheless. Despite the embassy's purpose, the *Angiloi* were still reporting this episode of their own resourcefulness, even at the expense of their putative Frankish overlords, at the Byzantine imperial court before 550, in living memory of the events, and in a way that yielded the contemporary record of Procopius, who cannot have come by such a Frank-belittling tale from any source other than his English interlocutors.[47]

Poetic tradition

Circumstantially, in terms of its corroborated historical plausibility and immediate contextual pertinence, the tale of Radigis's island-bride appears to be of good derivation, and of English derivation; substantively too it has affinities with Germanic and Anglo-Saxon historical and literary traditions. It does not happen that this particular tale of the island-bride went into wider circulation, to be repeated by others later and further away, in fuller imaginative elaboration. Nevertheless, that the story Procopius repeats from his *Angiloi* is in its substance the kind of story that could have provided a basis for wider circulation in subsequent secu-

47 R. S. Lopez, Le problème des relations anglo-byzantines du septième au dixième siècle. *Byz* 18 (1948) 141.

lar verse performance is indicated, both by what pre-English informants tell about the early Germanic poetry and by what little evidence of secular verse the later surviving Old English literary corpus has in it. What comes – from the earliest Roman principate of Augustus, to the period of the Western empire's collapse and the migrations – is evidence of currency amongst the Germanic peoples of a practice of historical encomium (some might prefer sometimes to term it legendary or mythic) and of contemporary or near contemporary panegyric and eulogy, occupied with the exemplary doings of non-divine, human figures – *eorðbuendas* (earth-dwellers) is the term (*Finn* 32) – in non-religious, military-political spheres of activity, though having already some elaboration by way of the fabulous, that was established in the Germanic tradition before the Angles, Saxons, and others began to infiltrate into the British Isles, evidently bringing the same custom of commemorative secular-historical tale-telling with them.[48]

The earliest evidence – as early as P. Ovidius Naso (43 BCE – 18 CE), who lived with *bracataque turba Getarum* (the Gothic horde, all trouser-wearing too) early in the first century[49] – is that, amongst the Germanic peoples, it was customary to celebrate the doings of forbearers and exemplary contemporaries, like the bride of Radigis, such commemorative tales functioning as a type of memorial or annal, transmissible over time, across space: *celebrant carminibus antiquis, quod unum apud illos memoriae et annalium genus est*, as Tacitus put it in the *Germania*, at the end of the first century.[50] Though indirect, this earliest evidence is consistent, to the point of banality. For the Tacitean ethnographic generalisation is confirmed by a number of particular witnesses to particular occasions on which particular Germanic peoples were observed to use *carmina* in *maiorum laudes* in just this way, from the early imperial authorities of the first century to Ammianus in the fourth, accelerating into the migration period, in the fifth century and the sixth, in the witness of Jordanes's *Getica* (c. 551) especially,

48 What follows relies on the analysis of S. Ghosh, On the origins of Germanic heroic poetry. A case study of the legend of the Burgundians. *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 129 (2007) 220 – 252, especially the conclusions, 242 – 243. The evidence is surveyed in J. Opland, Anglo-Saxon oral poetry. A study of the traditions. New Haven CT 1980, 40 – 65, and, more critically, in T. M. Andersson, Preface to the Nibelungenlied. Stanford CA 1987, 3 – 16.
49 The quotation is Ov., *Tr.* 4.6.47; the most significative evidence may be Ov., *P.* 4.13, with confirmation of particulars in S. Lambrino, Tomis, cité Gréco-Gète, chez Ovide, in N. I. Herescu (ed.), Ovidiana. Recherches sur Ovide. Paris 1958, 379 – 390, and E. Lozovan, *Ius iniustum* chez les Gètes de Tomes selon Ovide. *Revue des études latines* 68 (1990) 80 – 87; though see also R. M. Batty, On Getic and Sarmatian shores. Ovid's account of the Danube lands. *Historia* 43 (1994) 88 – 111.
50 Tac., *Ger* 2.2.

when Roman access to evidence of Germanic *mores* had become less desirable perhaps but also commoner.[51]

Comes a gap, historically, coinciding with a shift too, from indirect evidence, in report, to poetry itself, more and less direct in literate transmission. When in the eighth century there comes such direct evidence of poetic practice, in Old English and otherwise, the poetry itself has considerable imaginative elaboration, including archaism and other forms of nostalgia for bygone days that never were, historically, and could not have been quite as they come to be represented in the later literary fictions.[52] Nevertheless, the literate survivals indicate that, fundamentally, the Germanic peoples were using the same kind of literary-poetic practice – occasional performance of historical encomium and contemporary panegyric or eulogy – after their migrations and resettlements that the indirect evidence indicates they had had before: howbeit imaginatively still more elaborate, matter analogous and otherwise connected to Procopius's English tale of the island-bride of Radigis.

Most straightforward may be what relatively early secular verse survives in the Old English poetic corpus – apparently early, because strictly secular in orientation – despite manifold Christian antipathy towards such matter: the "episcopal aggression."[53] The fragmentary *Waldere*, the *Finnsburh Fragments*, and *Beowulf* or parts of it, all are or implicate exemplary tales of secular protagonism, historically-derived or probably so, though all are also extra-realistic in particulars. This matter has been so badly damaged in transmission as to be

51 Instances in Tacitus would include *Ann.* 2.88 "caniturque adhuc barbaras apud gentis;" *Ann.* 4.47 "more gentis cum carminibus;" *Hist*. 2.22 "cantu truci;" *Hist*. 4.18 "virorum cantu;" *Hist*. 5.15 "apud barbaros cantu;" in Ammianus, 31.7.11 "Barbari vero maiorum laudes clamoribus stridebant inconditis;" and in Jordanes, *Getica*, in EARLIEST ETH. MOMMSEN (ed.), *MGH Auct. antiq.*, 5.1. Berlin 1882, 4.28 "in priscis eorum carminibus pene storicu ritu in commune recolitur;" 5.43 "cantu maiorum facta;" 11.72 "adhuc odie suis cantionibus reminiscent;" and 14.79 "ut ipsi suis in fabulis referunt;" 41.214 "cantibus honoratum."

52 Especially R. FRANK, The *Beowulf*-poet's sense of history, in L. D. Benson / S. Wenzel (eds.), The wisdom of poetry. Essays in early English literature in honor of Morton W. Bloomfield. Kalamazoo MI 1982, 53 – 65; also, J. HARRIS, Beowulf in literary history. *Pacific Coast Philology* 17 (1982) 16 – 23; and A. CAMPBELL, The use in "Beowulf" of earlier heroic verse, in P. Clemoes / K. Hughes (eds.), England before the Conquest. Studies in primary sources presented to Dorothy Whitelock. Cambridge 1971, 284 – 291.

53 The quoted phrase is from P. WORMALD, The decline of the Roman empire and the survival of its aristocracy. *JRS* 66 (1976) 225; for its impact in literary history, see W. GOFFART, Conspicuously absent. Martial heroism in the Histories of Gregory of Tours and its likes, in Mitchell/Wood, The world of Gregory of Tours (as footnote 15 above) 365 – 366 and 381 – 387; also, the case study of C. R. DAVIS, Cultural assimilation in the Anglo-Saxon royal genealogies. *Anglo-Saxon England* 21 (1992) 23 – 36.

slight and troublous; and its derivation from historical events is no longer straightforward, nor always clear. When an historical basis can be traced, however, the secular *gesta* commemorated in this poetry too occurred in the period of Procopius's witness or before: evidently mid-fifth century in the case of *Waldere*, concerned as it is with the resistance of the Visigoths in eastern Gaul against the depredations of Attila's polyglot hordes in 450–452;[54] and only vaguely pre-Christian, just conceivably fifth century in the case of the Finn-matter.[55]

The poems *Deor* and *Widsith* concern the same kind of matter, though they are not secular-historical tales themselves, strictly, in the way that *Waldere* is. By representing something like or something of the repertories of the two titular performers, in indirect witness, the poems incorporate encapsulations of various components of a larger corpus of like secular-historical encomiastic tales, which were also otherwise in European-peninsular circulation. Much in these two poems induces mistrust: the fabulous nature of the Weland matter in *Deor*, for example, and especially the temporal compression of *Widsith*, with its gross misrepresentations of everything sub-Alpine and east of the Adriatic: worse than Procopius's efforts to describe the geography of remote little Britain, *Widsith* is all blank for Africa and West Asia.[56] Nonetheless, both *Deor* and *Widsith* refer extensively to historically attested figures, of the north and the west, ranging chronologically from Eormanric the Goth, who died in 376 according to his contemporary Ammianus, to the Lombard Alboin, who invaded Italy in 568, with helpful clarity, and was assassinated there in 572, again in literate Roman-imperial witness.[57] The figures covered include Finn (*Wid* 27 "[*sc.* weold] Fin Folcwalding Fresna cynne") and *Beowulf*'s gold-collared Hama

54 The exiguous Old English verse fragments of *Waldere* – about sixty lines – have reference to the fifth-century historical figures Attila (d. 453) (*WaldA* 6) and the Visigothic Theodoric (d. 451) (*WaldB* 4).

55 Identification of the poetry's Hengest (*Finn* 17; *Beo* 1083, 1091, 1096, 1127) with the historical figure of the later fifth-century featured in Bede's *Historia ecclesiastica*, the *Historia Brittonum*, and the *Anglo-Saxon Chronicle*, is accepted most recently by S. Gwara, The foreign Beowulf and the 'fight at Finnsburg'. *Traditio* 63 (2008) 186–87 and 214–15.

56 *Deor* 1–13; and *Wid* 75–86a, concentrating its Asiatic matter. On the oriental names, see G. Langenfelt, Studies on Widsith. *Namn och Bygd* 47 (1959) 75–88; and on the poem's date, Neidorf, The dating of *Widsið* and the study of Germanic antiquity. *Neophilologus* 97 (2013) 165–83, with the subsequent exchange, E. Weiskott, The meter of *Widsith* and the distant past. *Neophilologus* 99 (2015) 143–50, and L. Neidorf, On the epistemology of Old English scholarship. *Neophilologus* 99 (2015) 631–46; also, much instructive comment in J.D. Niles, *Widsith* and the anthropology of the past. *Philological Quarterly* 78 (1999) 181–93.

57 The death of Eormanric is in Amm., 31.3.1–2; of Alboin, in Paul, *Historia Langobardorum* 2.28, ed. L.K. Bethmann / G. Waitz, in *MGH SS rer. Lang.*, 1. Hanover 1878, 87.

(*Wid* 124, 130; *Beo* 1198), who is conjoined with Eormanric in historical witness, for example;[58] and both *Deor* and *Widsith* have encomiastic commemoration of the Merovingian Theuderic – again, the Theuderic whose son Theudebert likely sent the English and other ambassadors to Constantinople in the early decades of the sixth century – "Ðeodric ahte þritig wintra/ Mæringa burg" (*Deor* 18–19a), and "Þeodric weold Froncum" (*Wid* 24; cf. 68).

That there is no heroic literature before the eighth century is the case. None survives. To infer that "there was no heroic literature" may not be warranted, however.[59] Argument depends some on what is meant by "heroic," as well as "literature," possibly; there is evidence, nonetheless, that commemorative-encomiastic tale-retelling was practiced, although the evidence is manifoldly regrettable. Much is indirect or fragmentary; it is all deformed by literary tradition, specifically, in the first place, the colonialist habit of self-magnifying incomprehension and uninterest amongst the Greco-Roman witnesses before and during the migration period, afterwards compounded by the Christian-polemicist antipathy; and it is mostly either too early or too late, pre- or well post-migration period.

The witness of Procopius cannot solve all of these problems. Still it is not direct, in the way that the Old English poetry is, or the other secular-heroic poetry in other Germanic languages and the Latinate derivatives. His report is more nearly direct, however, than what else is available, and it is English. In considerable detail, Procopius repeats what his informants told him at the time: the early sixth-century *Angiloi*, who "maintained that they had done the thing with their own hands and had heard the words with their own ears." Moreover, Procopius's is earlier than any other such substantial report. It is not as early as the earliest ancient witnesses, pre-migrations like Tacitus and Ovid; but it is as early as Jordanes, and as well or better authorised and certainly more circumstantial; and it is earlier by far than anything else that is properly English: *Waldere*, the *Finnsburh Fragments*, *Deor*, *Widsith*, and *Beowulf*.

---

58 Jordanes, *Getica* 24.129 "fratres eius Sarus et Ammius, germanae obitum vindicantes, Hermanarici latus ferro petierunt." For the later elaborations, see FULK/BJORK/NILES, Klaeber's Beowulf (as footnote 14 above) 193–94 note 1197–1201, though also H. DAMICO, *Sörlaðáttr* and the Hama episode in *Beowulf. Scandinavian Studies* 55 (1983) 222–35.

59 The quotation is from GOFFART, Conspicuously absent (as footnote 53 above) 387, where context may indicate restriction of the remark's reference to the "Merovingian period," "under the first Frankish dynasty," i. e. amongst Merovingian-Frankish writers from Gregory of Tours to the *Liber historiae Francorum* only; the claim is subordinate anyway, it seems, to Goffart's more consequential main point: "Christianity got in the way." Cf. GHOSH, Origins (as footnote 48 above) 241–242.

The chief value of Procopius's witness otherwise may be this intermediate chronological situation it occupies, between the two other bodies of evidence, the indirect ancient ethnographic witnesses and the Old English and other Germanic poetry itself, in the "lost centuries" of the English literary tradition's development. Most striking must be the spatio-temporal coincidence between what Procopius reports and what turns up later in *Beowulf.* The raid in which Hygelac died on the Frisian shore took place in Theudebert's time, if it took place, and there is the additional evidence of Gregory of Tours and the *Liber monstrorum* to indicate that it did; likewise, if it took place, the business with the island-bride of Radigis, implicating a sister of Theudebert, also took place during his life, and in the same Rhine-mouth North-Sea littoral location, though there is no other evidence in this instance; no account of Hygelac's Frisian raid earlier than the late sixth century survives (which is early, long preceding the version in *Beowulf* or the other English source); in the case of this bride of Radigis tale, Theudebert's English emissaries, persons who were alive at the time of the same events, told the tale to their contemporary Procopius, before mid-century, who made the record of it that survives, within a generation at most of the events themselves.

Since these informants were Anglo-Saxon (in some sense), a possibility is that Procopius heard Old English poetry performed early in the sixth century. One of the instructions of Bede's tale of Caedmon's conversion to poetic capability is that all or very many Anglo-Saxon males – Caedmon being the exception – of no particular class, but above a certain age-limit, one supposes, had learned poetry and could perform it. William of Malmesbury's evidence of the like ability in the royally born Aldhelm (c. 639 – 709) at about the same late seventh-century moment corroborates or confirms: there ought to have been singers of tales amongst *hoi Angiloi* whom Procopius met.[60] He gives no such indication, however;[61] and some of the literary elaboration may be Procopius's own doing. Otherwise, without attributing it, Procopius only reports the tale of the island-bride of Radigis for its illustrative or anecdotal historical value, in the context of the Frankish-imperial diplomacy of the earlier sixth century.

---

60 Bede, *HE* 4.24 (ed. Plummer 1:259), and William of Malmesbury, *Gesta pontificum Anglorum* 5.190.3 – 4, in M. Winterbottom (ed.). Oxford 2007, 1:506. On the Aldhelm-evidence, see P.G. Remley, Aldhelm as Old English poet. *Exodus*, Asser, and the *Dicta Ælfredi*, in K. O'Brien O'Keeffe / A. Orchard (eds.), Latin learning and English lore. Studies in Anglo-Saxon literature for Michael Lapidge. Toronto 2005, 1:90 – 108; and for the socio-literary context, see P. Wormald, Bede, *Beowulf* and the conversion of the Anglo-Saxon aristocracy, in Baxter, The times of Bede (as footnote 29 above) 48 – 58.

61 Cf. Ghosh, Origins (as footnote 48 above) 246 – 247.

At the least, the chapter of Procopius attests the process of the formation of tales from historical events that yields eventually something of the Old English poetry, at the moment when the tradition's formation was still in process. The sub-Roman migration period's production of exemplary figures whose historical doings were later to be turned into epic-fabulous exploits was not done yet, nor was the Old English poetry yet in literate form. Procopius's Greco-Roman mediate rendition of the English tale somewhat reduces the necessity for speculation about the nature of the Old English literature in its void period, however, between the *aduentus Saxonum* and the conversion, before the literature became literature, strictly, with the Christianisation of the culture in the seventh century and after. Procopius shows something of what the English were doing with stories already by the mid-sixth century, after their migrations but before the conversion: taking secular-historical *res gestae* and making them into commemorative fabulations for recirculation.

Appendix: the date of the embassy in *Bell*. 8.20

The embassy in *Bell*. 8.20 must antedate the 554 completion of *Bell*. 8, which was written after the 551 publication of *Bell*. 1–7 and concerns events between 549, in and after "the fourth year of the five-year truce which was made between the Romans and the Persians" (8.1.3), and late in 552, in the eighteenth year of Justinian's Gothic wars, which extended into 553 (8.35.38).[62]

Though at the book's beginning Procopius pretends that he will forgo his earlier work's organizational principles (8.1.1), he need only mean that, instead of making additions to the previously published books, he will collect all of his addenda into a single additional book; for the organization of *Bell*. 8 in fact follows the "theatre-of-war" principles used for *Bell*. 1–7, with chronological report of events within the differing theatres disturbed from time to time by historical ethnographies reaching back into more distant pasts for context.

Bell. 8 is the same, though distributing by grouped chapters rather than grouped books. *Bell*. 8.1–19 concern Eastern matters, chiefly Persian, though also some African affairs (8.17) – a quiet front – and difficult to place Balkan matters (8.18–19): the demarcation of Asia and Europe occasions discussion

62 For these dates, see G. Greatrex, The dates of Procopius' works. *BMGS* 18 (1994) 105–107, and: Recent work on Procopius and the composition of *Wars* VIII. *BMGS* 27 (2003) 46–49 and 52–57; also, J. A. S. Evans, The dates of Procopius' works. A recapitulation of the evidence. *GRBS* 37 (1996) 302, 306–308, and 311–312.

(esp. 8.6.1–5; also, 8.2.28). *Bell.* 8.21–35 concern the Gothic war, clearly beginning with the directional statement: "Such was the progress of the wars in each land. And the Gothic war continued as follows" (8.21.1).

Bell. 8.20 is situated, prologue-like, intermediary-transitional to the western (and northern) matter to be reported after, beginning with the only temporal indicator in the chapter, the standard phrase "Κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον" (at about this time). The phrase may only mean that the episode took place in about the same period as the rest of the matter reported elsewhere in *Bell.* 8, in the period approximately 549 x 553, from the earliest Persian matter reported to the latest Gothic, though it might also refer to any time prior to 554.

A date for the embassy as late as possible appears to have been favoured (equivocally, and without explanation) by THOMPSON, who has "before 553," "in 552 to 553," though also "in the 540s;"[63] and, with greater conviction, it is repeated in WOOD, who has "c. 553"; also, "some point in the early 550s."[64]

It occurred to J. B. BURY rather to associate the embassy detailed in 8.20 with a particular Frankish embassy to Constantinople, and he elected ("It may be conjectured") an embassy proposed at 8.24.30, though not confirmed by other evidence, when, after Theudebert had died in 548 (*Bell.* 8.24.6), Justinian used the opportunity of welcoming the accession of his son Theudebald to the kingship for reopening negotiations with the Franks, in view of making an alliance against Totila, whose death in 552 at the Battle of Busta Gallorum is all but the final event of the book (8.32.28).[65] Theudebald's reply to such a missive of Justinian survives,[66] and Procopius reports in detail orations exchanged between Justinian's ambassador Leontius and the new Frankish king, somewhere in transpadane Italy "at about this time" (8.24.11–30). The Frankish perfidy of 539 – so upsetting to Procopius that he accused the Franks of practicing human sacrifice then (6.25.9–10) – was still subject of accusations and demurrals at this later date, a decade after; nonetheless, Theudebald ends the exchange: "'And envoys will be sent to Byzantium by us in regard to this matter not long hence.' With such words he dismissed Leontius and dispatched Leudardus, a Frank, with three others to the Emperor Justinian. And upon their arrival

63 THOMPSON, Procopius (as footnote 26 above), 501, 502, and 504.

64 WOOD, Merovingian North Sea (as footnote 19 above) 3; I. N. WOOD, The end of Roman Britain. Continental evidence and parallels, in M. Lapidge / D. N. Dumville (eds.), Gildas. New approaches. Woodbridge 1984, 24; and Frankish Hegemony (as footnote 19 above) 235.

65 J. B. BURY, History of the Later Roman Empire from the death of Theodosius I. to the death of Justinian. New York NY 1958, 2:258 and notes.

66 *Epistola Austrasica* 18 (ed. GUNDLACH 131–132).

at Byzantium they treated of the matters for which they had come." No more is said.

BURY's conjecture that the embassy of 8.20 is the same as that mentioned in 8.24.30 would indicate a date for it of c. 550, i.e., somewhere in the period 549–551, soon after the death of Theudebert, but not too soon, and before the east-Roman campaign of Narses against Totila, without Frankish participation, was put underway in 551.

On the other hand, it may be pointed out that, first, BURY's conjecture would make report of the embassy in *Bell.* 8.20 an anticipation, emplaced in the book some time before the embassy would have taken place, as told in its natural chronological position during the Gothic war in 8.24.30, whereas ordinarily Procopius regresses temporally, for background, rather than getting ahead of himself in the way proposed; and also, references and documentation for Byzantine embassies in this period are scarce: "their documented occurrence does not correspond to their actual frequency," which "was possibly much greater, even four or five times the number we possess."[67]

Moreover, by contrast with the later episode in 8.24.11–30, 8.20 is without indication that a common Frankish-imperial front against Totila was an issue, or that there had been an earlier alliance and that in east-Roman perspective implication with the Merovingians had been unfortunate; the only indication of ambassadorial mission in 8.20 is that the Frankish *basileus* wished to assert his status as a regional *hegemon* for Justinian's admiration (8.20.10). Procopius was not impressed, nor yet was he angered.

The mission mentioned in 8.20.10 is more concordant with the period of the earliest contacts between the Merovingians and the East Roman emperor, attested from about 535, when Justinian's Gothic war was being initiated, by Justinian's letter to Theudebert (*Bell.* 5.5.8–10),[68] by Theudebert's letter to Justinian,[69] and the narrative of Agathias,[70] in all of which the issue of the Merovingian hegemony is explicit, indeed pre-eminent; and before 539, when Frankish military interventions in Italy voided the question of hegemony, while introducing the

---

67 E. CHRYSOS, Byzantine diplomacy, A.D. 300–800. Means and ends, in J. Shepard / S. Franklin (eds.), Byzantine diplomacy. Papers from the Twenty-Fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, March 1990. Aldershot 1992, 32. Lists of the attested embassies to the west and within the empire's western sectors are in LOUNGHIS, Ambassades (as footnote 15 above) 458–467 and 484–485.

68 As in footnote 18 above.

69 *Epistola Austrasica* 20 (ed. GUNDLACH 132–133), as in footnote 19 above.

70 As in footnote 19 above.

issue of Frankish trustworthiness that subsequently pervaded contacts, including the renewed contacts after Theudebert's death.

Associating the embassy detailed in 8.20 with an historical embassy, as BURY proposed, but with an earlier one of the period 535–539, when hegemony was still an issue and before any Franco-Byzantine alliance-building, rather than with the later one of 549–551 reported in *Bell*. 8.24, when an already failed alliance impeded establishing another, even with a new Merovingian king, makes 8.20 a proper historical digression, instructive about a western-barbarian *ethnos*, at the point in *Bell*. 8 where Procopius turns from east to west. So also, in this place, just where the Procopian narrative resumes the Gothic wars, the chapter serves as a reminder or warning, of western alienness or alterity, just as the Justinianic state was about to interpose again, where the like undertaking had turned out so poorly before. The episode recounted in 8.20 already belittles the Franks.

Such an early date, in the reign of Theudebert, is espoused or admitted in LOPEZ, MORRIS, LOUNGHIS, Averil CAMERON, and, most noteworthily, COLLINS.[71] Moreover, in light of different considerations, Benjamin GARSTAD has argued that an unrecorded East-Roman embassy of this same early date – "between 535, when preparations were afoot for a Byzantine invasion of Italy, and 539, when Theudebert actually took the field in Italy and the dangers of a Frankish alliance were revealed to the Byzantines" – brought the Greek original of the *Excerpta* to Theudebert.[72]

71 LOPEZ (as footnote 47 above) 140; J. MORRIS, The age of Arthur. A history of the British Isles from 350 to 650. London 1993, 287; LOUNGHIS, Ambassades (as footnote 15 above) 73–74; Av. CAMERON, Procopius (as footnote 1 above) 210: "These sections [sc. *Bell*. 8.20] were probably written before the arrival of the Frankish embassy [sc. that mentioned in *Bell*. 8.24] to Constantinople in c. 550;" and COLLINS,Theodebert (as footnote 15 above) 10–12.

72 Benjamin GARSTAD, Barbarian interest in the *Excerpta Latina Barbari*. *Early Medieval Europe* 19 (2011) 25–34.

Johann Diethart

Erstlesungen und Korrekturen von Notarsnamen in den „Notarsunterschriften im byzantinischen Ägypten“

Abstract: First readings and corrections of notaries' subscriptions in Byzantine documents on papyrus stand in the focus of this article, supplementing the *Notarsunterschriften im byzantinischen Ägypten* by J.M. Diethart und K.A. Worp from 1986.

Adresse: Dr. Johannes Diethart, Wösendorf 110, 3610 Weißenkirchen/Wachau, Österreich; johannes.diethart@wavenet.at

Viele Unterschriften von Notaren, die in den byzantinischen Notarsunterschriften von Diethart und Worp versammelt sind,[1] gehören in die Kategorie „Doktorschrift“, was im Deutschen so viel wie die schwer bis gar nicht lesbare Schrift von Ärzten auf medizinischen Rezepten vor allem aus der Sicht medizinischer Laien meint. Davon ausgehend, steht auch allgemein der Begriff „Doktorschrift“ für eine schlechthin schwer leserliche Schrift überhaupt.

Deshalb sind auch eine Reihe von Notarsunterschriften, die im Tafelteil des genannten Werkes abgebildet und jetzt auch zum Teil in hervorragender Qualität im Netz zugänglich sind, nicht nur wegen des schlechten Erhaltungszustandes des Trägermaterials (Papyrus) bzw. der Schrift, sondern auch wegen der eingeschränkten Lesbarkeit bisher ungelesen geblieben.

Einige dieser Unterschriften sollen nun durch eine Neu- oder Erst-Lesung dem „Makel“ der Unleserlichkeit (*illegibilitas*) entrissen werden,[2] wobei es sich manchmal nur um Vorschläge von Korrekturen und Neulesungen handeln kann.

---

1 J.M. Diethart / K.A. Worp, Notarsunterschriften im byzantinischen Ägypten. *Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek*, N.S. 16. Wien 1986; im folgenden zitiert als ByzNot. Die hier gemachten Lesungen und Lesevorschläge werden mit Wissen von K.A. Worp gemacht, der allerdings aus Zeitgründen an diesem Beitrag leider nicht hat mitarbeiten können.

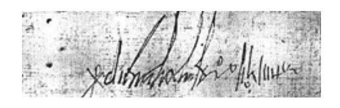
2 J. Diethart / W. Voigt, Zwei Neulesungen auf PSI IV 290. 2. Die neugelesene lateinische Unterschrift des Notars Ioshf auf PSI IV 290. *BZ* 109 (2016) 6 – 7.

1. P.Oxy. XVI 1891 (495p): ByzNot Oxy 25.11.2[3] (Tafel 51, Textband S. 89) und SB XII 10937 (5.–6. Jh.): ByzNot Oxy 25.11.4 (Tafel 52, Textband S. 89)

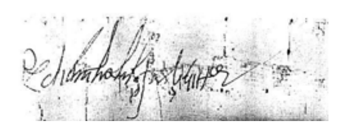
Im Kommentar zur Unterschrift von Oxy 25.11.2 sagen DIETHART und WORP, daß die Lesung *Ihoshfịụ* nicht abgesichert sei. Ebenso gelte das für die Lesung der Unterschrift von Oxy 25.11.4.

In Oxy 25.11.2 sowie in Oxy 25.11.4 möchte ich nämlich jetzt die Lesung ☧ *di emu hoshf* + Zeichen vorschlagen.

Was nun in Oxy 25.11.4 nach dem /f/ wie ein ligiertes griechisches ου anmutet, ist m. E. lediglich als Ausstrich mit Verbindungsbogen zum folgenden Kreuz (Chrismon) aufzufassen. Von einem Iota findet sich nach dem /f/ jedenfalls keine Spur.



1a. P.Oxy. XVI 1891 (495p)



1b. SB XII 10937

Dazu zusammenfassend: In ByzNot haben wir einen Notar, der die Urkunden Oxy 25.11.1 bis 25.11.4 unterzeichnet haben soll.

In Oxy 25.11.2 und 25.11.4 vermeine ich, wie gesagt, nun einen *Josef* in der Schreibung *hoshf* identifiziert zu haben.[4]

Im DDbDP (Stand 8/2013) steht zu Oxy 25.11.2 (immer noch) † *di emu Ṭhoṭ ẹg̣ṛafẹ*. Keine Bemerkung dazu in der Berichtigungsliste.

Oxy 25.11.1, bisher noch nicht richtig gelesen, halte ich nach dem vorhandenen Text nicht mehr für denselben Notar.

In der ed.pr. steht in griechischer Sprache unzutreffend † τοῦ ἐμοῦ Βοηθοῦ [vgl. immer noch DDbDP (Stand 8/2013)], obwohl lateinisches † *di emu* am Beginn der Unterschriftszeile außer Frage steht. Ich vermeine nun, wenn ich Oxy 25.11.2 und Oxy 25.11.4 betrachte, folgendes zu sehen: aus *hoshf* gewinnen wir das Wissen, daß statt Iota /h/ stehen kann (der erste Buchstabe), und auch /h/ für Eta (der

3 Eine Farbabbildung von P.Oxy. XVI 1891 findet sich im Netz unter www.papyrology.ox.ac.uk/POxy/

4 Der Josef in P.München III 98,36 (Tafel 42) ist ein anderer Josef (Oxy 9.10.1.).

Endvokal). In diesem Lichte gesehen, möchte ich jetzt die Unterschrift als *(di emu) hoh(annu)* für *Ioh(annu)* lesen. Nach dem zweiten /h/ sehe ich einen kleinen Querstrich, den ich als Kürzungsstrich ansehen möchte, und dann folgen wohl „Zeichen".

Bei dem Namen Johannes in den lateinischen Notarsunterschriften läßt sich folgende Beobachtung machen: Während im Arsinoites die Wiedergabe des Namens *(† di emu) Ioannu* (Ars 9.5.1) bzw. *(† di emu)* I*oanniu* (Ars 9.3.1 und 9.3.2) lautet, finden wir in Oxy 9.4.1–9.9.4 die Schreibung *(† di emu) Iohannu* mit /h/.

Die Urkunde Oxy 25.11.3 könnte aber derselbe Josef von oben unterschrieben haben: Hier ist wohl mit einiger Sicherheit *di emu hos[hf* zu lesen und zu ergänzen. Nach dem /s/ ein Kürzungszeichen (?), das direkt von der oberen Spitze des /s/ nach unten führt, oben mit leichtem Bogen nach rechts zeigt, dann aber gerade nach unten gezogen ist.

In DDbDP (Stand 8/2013) steht dazu (immer noch) griechisches (!) † δι᾽ ἐμοῦ Κοσμᾶ, obwohl wir es eindeutig mit einer lateinisch geschriebenen Unterschrift zu tun haben.

Zu einem weiteren neugelesenen, anderen Josef vgl. jetzt † *di emou Ioshf* + Zeichen auf PSI IV 290 (s. Fußnote 2; eine Farbabbildung des Papyrus läßt sich unter www.psi-online.it aus dem Netz herunterladen).

2. SB XX 14964,23 (458p): ByzNot Oxy 25.8.1 (Tafel 52, Textband S. 88)[5]

Ich möchte jetzt (in lat. Schrift) für die Notarsunterschrift die Lesung ☧ *di emu flaiou* für *fla<b>iou* (ou ligiert wie „griechisch", vgl. Herakl 10.2.1) vorschlagen.

Das Alpha ist oben offen und schaut aus wie ein unten gerundetes /u/, nichts Ungewöhnliches auch in den lateinisch geschriebenen Unterschriften (vgl. Oxy 18.1.1, ein oben offenes, hier nach unten spitz zulaufendes Alpha).

Die Schreibung des römischen Namens Flavius (und Flavianus) als Φλάβιος bzw. Φλαβιανός ist in der Zeit, in der unser Dokument geschrieben worden ist, durchaus geläufig, vgl. e. g. CPR XXIV 125,24 (476–525p): Φλαβιανός; P.Bad IV 91,11 (471p): Φλάβιος; P.Oxy. IIL 3413,8 (4. Jh.): Φλάβιος etc.

3. P.Rein. II 105,16 (432p): ByzNot Oxy 25.3.2 (Tafel 49, Textband S. 88)

Ein Notar namens Afrosius? Ich lese jedenfalls jetzt ☧ *di emu afros(iu)* + Zeichen.

5 Zur Datierung: *ZPE* 62 (1986) 134 (ed. P. J. Sijpesteijn): 517p; von Sijpesteijn selber auf 458p berichtigt in *ZPE* 71 (1988) 125 f.



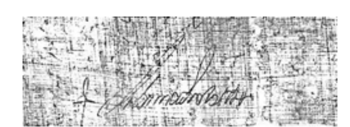
2. SB XX 14964,23

Der markant über die anderen Buchstaben der lateinisch geschriebenen Unterschrift hinausragende Buchstabe (abgesehen vom /d/ in + *di emu*) weist bei all seiner „großzügigen" Schreibung auch alle wesentlichen Eigenschaften eines lateinischen /f/ in den Notarsunterschriften auf.

Die Lesung wurde bisher erschwert durch den buchstabengroßen Strich zwischen /a/ und /f/. Dieser Strich darf aber m. E. hier nicht als Buchstabe, sondern wohl nur als Ausstrich des /a/ oder als „Aufstrich" zum folgenden /f/ verstanden werden, und schon ergibt sich ein sinnvoller, wenn auch ganz seltener Personenname (oder sollte man „Afrois/" lesen und eben annehmen, daß dieser überzählige „Buchstabe" durch das mechanische Schreiben der Unterschrift entstanden ist, ohne eine sinnvolle Funktion als Buchstabe zu haben?).

Für die übrigen Buchstaben gibt es ausreichend Parallelen in den (im Tafelband abgebildeten) lateinischen oder lateinisch-griechischen Notarsunterschriften. So kann der Name des Notars wohl mit einiger Sicherheit als *Afros(ius)* verstanden werden.

Der Name ist mir bisher nur als Name des Verfassers eines Traktats „de prudentia" bekannt geworden[6] und läßt sich aus dem Griechischen erklären (zu ἀφρός, Schaum, vgl. Ἀφροδίτη) so daß er auch als Name eines griechischen Notars in Ägypten (neben lateinischen Namen wie z. B. *Rufinus*) ohne Bedenken möglich sein kann.



3. P.Rein. II 105,16 (432p)

6 N. Daniel, Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek München: Die Handschriften aus der Oktavreihe. Wiesbaden 1989, Seite b18, 8° Cod. ms. 15c: Katechetische Sammelhandschrift (Expositio orationis dominicae˙ Rosarium B.M.V.˙ Franciscus de Mayronis˙ Donatus orationis), um 1470; darin (44r–45r) eingeschoben ʽExemplumʼ de morte Alexandri Magni Affrosius (sic) in tractatu de prudentia ...; Friedrich Simader (Handschriftensammlung der Österr. Nationalbibliothek, brieflich vom 26. 8. 2013): „Zu Afrosius liegen uns keinerlei Daten vor."

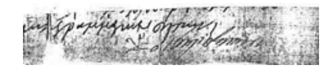
4. P.Oxy. XXXIV 2724, 25 (469p): ByzNot Oxy 25.10.1 (Tafel 51, Textband S. 89)

Bei den bisher in Byz. Not. aufgelisteten Notarsnamen, die im Griechschen ein /φ/ enthalten, wird selbiges in lateinisch geschriebenen Unterschriften (bisher) ausschließlich mit /f/ wiedergegeben.[7] Das schließt natürlich keineswegs aus, daß wir hier bei unserer Unterschrift /ph/ für /φ/ statt gewohntem /f/ vor uns haben. Danach ein Buchstabe, den ich eindeutig als /l/ erkenne, wozu z. B. Oxy 21.2.1 und andere Unterschriften zu vergleichen sind, wobei der Ausstrich des /l/ gleichzeitig, einen winzigen, schmalen Bogen bildend, als /o/ zu erklären ist. Danach /r/ und wohl noch /in/, danach wohl eine Kürzung, die besagt, daß wir wohl einen Genetiv auf /(u)/ aufzulösen haben.

Die nicht gelesene lateinische Unterschrift dürfte also durchaus als ☧ *di emu phlorin(u)* gelesen werden.

Ein Notar Florinus / Φλωρῖνος ist noch nicht nachgewiesen. Der Name selber taucht nach Wikipedia (Stand 9/2013) im Westen erst im späteren Mittelalter auf).

Der griechisch schreibende Theodoret von Kyrrhos (5. Jh.)[8] aber erwähnt bereits einen Priester in Rom namens Φλωρῖνος (Florinus).



4. P.Oxy. XXXIV 2724, 25 (469p)

5. P.Oxy. XX 2270, 21 (5./[6.?] Jh.): ByzNot Oxy 21.3.1[9] (Tafel 48; Textband S. 87)

Diethart und Worp lesen P̣oeḅammonos (zu weiteren Lesungen früherer Bearbeiter s. die rechte, äußerste Spalte.

Der als (lat.) /p/ gelesene Buchstabe ist in Wirklichkeit ein langgezogenes /f/ mit kurzem, mittigem Querstrich, das, wie z. B. bei der nächsten Abbildung von Oxy 21.4.2 ersichtlich, keine Oberlänge aufweist wie im Gegensatz dazu etwa das „hohe“ /f/ in Ars 21.5.1 (Foibammonos); danach /o/ mit angehängtem /i/, das wie ein schräg nach rechts unten verlaufender Ausstrich ausschaut, danach ein („griechisches“) /b/, das seinerseits einem lateinischen /u/ gleicht (z. B. Ars 21.5.1 in Φοιβάμμωνος).

---

7 Wir erinnern aber an die Schreibung der Vulgata von Johannes 14, 7: *Dicit ei Philippus*, wo /φ/ durch /ph/ wiedergegeben ist.

8 Theodoret, Haereticarum fabularum compendium, *PG* 83, 372, Z. 40 und noch weitere zwei Stellen (vgl. TLG).

9 Eine Farbabbildung von P. Oxy. XXXIV 2270 findet sich im Netz unter www.papyrology.ox.ac.uk/POxy/

Also ist der Notarsname jetzt als reguläre, in den Notarsunterschriften gewohnte lateinische Umsetzung des griechischen Namens Φοιβάμμων als *foibammon* zu lesen.



5. P.Oxy. XX 2270, 21

6. P.Oxy. XVI 1899,27[10] (475p): ByzNot Oxy 25.10.2 (Taf. 51, Textband S. 89)

Die bisher außer *† di emu* in lateinisch gehaltener Schrift nicht gelesene Notarsunterschrift trägt wohl den Namen des Notars *Phib, Phibios* oder *Phibiu* im Genetiv:

† ḍị ẹṃụ phịb + Zeichen oder *phịbị(os) / phịbị(u)* + Zeichen.

Zu seltenem /ph/ statt häufigem /f/ in der Umschrift für /φ/ vgl. Oxy 25.10.1 (Tafel 51, Textband S. 89), wo in der lateinisch abgefaßten Unterschrift m. E. ein *Phlorinus* statt *Florinus* zu lesen ist: *† di emu phlorin(u)*, und wo auch auf die Vulgata-Form *Philippus* e. g. in Johannes 14,7 für Φίλιππος verwiesen wird.

Sowohl der Genetiv Φίβιος (vom Nom. Φῖβις, vgl. z. B. BGU XVII 2723,63.78 [6. Jh.]) als auch Φιβίου (vom Nom. Φίβιος, vgl. z. B. BGU IV 1196,140 [ca. 11/10 v. Chr.]) sind häufig in den Papyri zu finden.



6. P.Oxy. XVI 1899,27 (475p)

7. P.Oxy. XVI 1979,26[11] (614p): ByzNot Oxy 12.1.1, Tafel 45, Textband S. 83)

Der von Diethart und Worp als *Marcus* gelesene Notarsname war für uns eigentlich immer ein „Sorgenkind“, dem jetzt vielleicht mit einer Neulesung beizukommen ist.

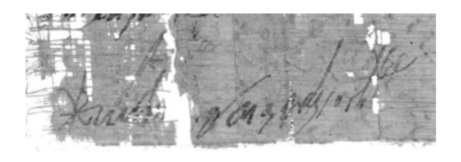
☧ *ḍị ẹṃ[u pa]ṇïscu eitelioth †* + Zeichen

Πανίσκος ist ein häufiger Name in den griechischen Papyri. Was dann weiters als α̣ἰ̣θ̣eliothħ gelesen worden ist, entpuppt sich als (rein lateinisch geschriebenes) *eiteliotht†* + Zeichen für *etelioth(h)* (passim in ByzNot), wobei /ei/ durchaus wie

10 Eine Farbabbildung von P. Oxy. XVI 1899 findet sich im Netz unter www.papyrology.ox.ac.uk/POxy/

11 Eine Farbabbildung von P.Oxy. XVI 1979 findet sich ebenfalls im Netz unter www.papyrology.ox.ac.uk/POxy/

(ligiertes) griechisches /ει/ der Zeit ausschaut, was zur Fehldeutung beigetragen haben dürfte.
In ByzNot gibt es noch keinen Notar namens Πανίσκος.



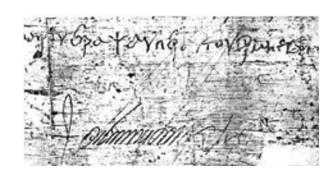
7. P.Oxy. XVI 1979,26 (614p)

8. P.Oxy. XVI 1973,23[12] (420p): ByzNot 25.3.1, Tafel 49, Textband S. 88)

Für diese bisher nicht gelesene Notarsunterschrift möchte ich jetzt die Lesung ⳩ *di emu rufinu* + Zeichen mit aller gebotenen Vorsicht vorschlagen.

Der einzige, ursprünglich geraume Zeit meinen eigenen Widerstand hervorrufende Buchstabe ist derjenige, den ich gegen den äußeren Anschein jetzt als /f/ verstehen möchte.

/f/ in lateinisch geschriebenen Notarsunterschriften kann (z. B. Ars 21.3.1; Ars 21.5.1), muß aber nicht (z. B. Oxy 21.4.2), eine große Oberlänge oder eine große Unterlänge aufweisen. Beiden ist aber grundsätzlich gemeinsam, daß sie jeweils eine mehr oder weniger nach rechts hinausragende Schleife aufweisen[13], die lanzettenförmig bis „rund“ (z. B. Ars 21.5.1) ausfallen kann.



8. P.Oxy. XVI 1973,23 (420p)

Dieses „extraordinäre“ /f/ möchte ich so erklären: Eine zweifach höhere Oberlänge als die Buchstabenhöhe der kleinen Buchstaben (z. B. /u/, /n/) ohne die übliche nach rechts geführte Schlinge ist nach unten geführt. Ein Übergang zum folgenden Buchstaben (in Form eines Abstrichs) würde den Schreibfluß unterbrechen und auch als /l/ mißverstanden werden können. Also weicht der Schreiber (bei /f/ unüblich) in eine nach links gezogene Schlinge aus, die dann

12 Eine Farbabbildung von P.Oxy. XVI 1973 findet sich ebenfalls im Netz unter www.papyrology.ox.ac.uk/POxy/

13 Eine Ausnahme stellt der als /p/ statt /f/ verlesene Buchstabe in ByzNot Oxy 21.3.1 dar (s. oben Nr. 5).

flüssig zum nächsten Buchstaben hinüberführt. Man kann aber genauso gut sagen, daß der unten nach links gezogene Bogen eine „mechanische" Ersatzschreibung bzw. sogar eine Ersatzhandlung für die oben fehlende, üblicherweise nach links gezogene Schlinge ist. Praktisch gesehen, dürfte es sich hier um ein Ineinandergreifen beider Phänomene handeln.

Korrigierte Oxy-Texte (nach den Nummern in ByzNot)

Oxy 12.1.1	P.Oxy. XVI 1979, 26
Oxy 21.3.1	P.Oxy. XX 2270
Oxy 25.3.1	P.Oxy. XVI 1973, 23
Oxy 25.3.2	P.Rein. II 105, 16
Oxy 25.8.1	SB XX 14964, 23
Oxy 25.10.1	P.Oxy. XXXIV 2724, 25
Oxy 25.10.2	P.Oxy. XVI 1899
Oxy 25.11.1	P.Oxy. XVI 1891, 26
Oxy 25.11.2	P.Oxy. XVI 1959, 23
Oxy 25.11.3	SB XII 10937, 4
Oxy 25.11.4	

Korrigierte Oxy-Texte (nach Editionsnummern)

P.Oxy. XVI 1891,26	Oxy 25.10.2
P.Oxy. XVI 1899, 27	Oxy 25.11.3
P.Oxy. XVI 1959, 23	Oxy 25.3.1
P.Oxy. XVI 1973, 23	Oxy 12.1.1
P.Oxy. XVI 1979, 26	Oxy 21.3.1
P.Oxy. XX 2270, 21	Oxy 25.10.1
P.Oxy. XXXIV 2724, 25	Oxy 25.3.2
P.Rein. II 105, 16	Oxy 25.11.1
SB XII 10937, 4	Oxy 25.11.4
SB XX 14964, 23	Oxy 25.8.1
Oxy 25.11.2	

 DOI 10.1515/bz-2017-0005 — BZ 2017; 110(1): 37–60

Christophe Erismann

Meletius Monachus on individuality: a ninth-century Byzantine medical reading of Porphyry's Logic

Abstract: The ninth-century monk and doctor Meletius offers in his treatise *De natura hominis* a detailed and acute analysis of individuality. Through a set of unusual and well-chosen examples, he offers an explanation of the constitution of individuals based on the solution developed by Porphyry in his *Eisagoge*. After a discussion of the relevance of discussing individuality in a medical text, this article reconstructs Meletius's own solution. This article also shows that Meletius's knowledge of Porphyry comes from a passage of Theodore of Raithu that was integrated into the anonymous Christological florilegium known as the *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*.

Adresse: Dr. Christophe Erismann, Institut für Byzantinistik und Neogräzistik, Universität Wien, Postgasse 7/1/3, 1010 Wien, Österreich; christophe.erismann@univie.ac.at

Thanks to Galen, we know that a good physician must also be a good philosopher and a good logician. In his short treatise entitled "The Best Doctor is also a Philosopher", Galen expresses this clearly: "[the true doctor] must study logical method (τὴν λογικὴν μέθοδον) to know how many diseases there are, by species and by genus (κατ' εἴδη τε καὶ γένη), and how, in each case, one is to find out what kind of treatment is indicated. [...] He must be practised in logical theory (ἐν τῇ λογικῇ θεωρίᾳ) in order to discover the nature of the body, the differences (διαφορὰς) between diseases, and the indications as to treatment" (59.11–60.11). This passage also offers, at the same time, an example of the utility

This paper was written under the auspices of the research project "Reassessing Ninth Century Philosophy. A Synchronic Approach to the Logical Traditions" (9 SALT) generously granted by the European Research Council (CoG 648298). It has benefitted from research previously conducted within the framework of the project "Philosophical and Theological Elements in Byzantine and Arabic Medical Traditions" funded by the Swiss National Science Foundation (100012_156439). My deep gratitude goes to Byron MacDougall, Elvira Wakelnig and Jocelyn Groisard for their insightful comments and suggestions. I am also indebted to the anonymous reviewers of *Byzantinische Zeitschrift* for their very useful comments.

of logic for the physician, as according to Galen, the classification of and the differentiation between diseases has to be accomplished with the help of the Aristotelian logical concepts of genus, species and difference.

It is not possible to know whether the Byzantine scholar Meletius (Μελέτιος Μοναχός) was a good physician, but he had at least some very good understanding of logical problems. Meletius was a monk at the monastery of Tiberiopolis, in the Opsikian theme, in Phrygia, south of Constantinople, probably during the ninth century.[1] His treatise *De natura hominis* (Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς) is one of the fundamental texts of medical Christian anthropology in the Byzantine period.[2] In its final section dedicated to the soul[3] (fifteen pages

---

1 The dates of Meletius are uncertain, even if the ninth century is the period mentioned most often. On the problem of Meletius's dating, see R. Renehan, Meletius' Chapter on the eyes: an unidentified source. *DOP* 38 (1984) 159–68. The broader time frame which is usually mentioned reaches from the seventh century (as the latest author identified as a source used by Meletius is Maximus Confessor who died in 662) to the thirteenth century (on the basis of the oldest extant manuscript preserving Meletius's text). This could nevertheless be narrowed down. The *Pinakes* database mentions the Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 488 as a testimony for the *De natura hominis*. This manuscript is dated between the 10th and the 12th centuries. More decisive is the use of Meletius' *De natura hominis* by John the Exarch (Йоан Екзарх), one of the earliest authors in Slavonic known by name, writing in late ninth- or early tenth-century Bulgaria (he probably died between 917 and 927), in his compilation called *Šestodnev*; see R. Browning, John the Exarch, in *ODB* 2, 1069. See also, A. Leskien, Der aristotelische Abschnitt im Hexaemeron des Exarchen Johannes, in: *Jagič-Festschrift. Zbornik u slavu Vatroslava Jagića*. Berlin 1908, 97–111, here 97: "Der Exarch hat sehr stark auch benutzt die Kompilation des Mönches Meletios". So the terminus *ante quem* has to be revised and Meletius can firmly be placed between the seventh and the ninth centuries. If my claim (see below) is correct that Meletius used the late seventh-century florilegium *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, then the terminus *post quem* should be revised, too, and Meletius can be placed between the eighth and ninth century. This article will adduce arguments in favour of a ninth-century date, see notably footnote 27.

Unfortunately, the striking textual proximity between Meletius and Basilius Minimus is not helpful for dating the former. The last sentence of Meletius's *De natura hominis* is exactly the same as the first two lines of Basilius's *prooemium* to his commentary on Gregory of Nazianzus's *Oratio* 38, i. e.: Ὁ λόγος ὁ κατὰ ἀποτάδην καὶ διεξοδικὸς σώματι ζῴου ἔοικεν, ἀναλογοῦσαν ἔχων ψυχῇ μὲν τὴν ἔννοιαν, σώματι δὲ τὴν φράσιν. As it has been well stated by the editor of Basilius Minimus, Thomas Schmidt, it is impossible to know who has copied whom or if both have borrowed from the same source: "il est impossible de dire lequel de Basile ou de Mélèce a copié l'autre"; Basilii Minimi in Gregorii Nazianzeni Orationem XXXVIII commentarii. *CCSG*, 46. *Corpus Nazianzenum*, 13. Turnhout 2001, 9 footnote 3, and Introduction, xxvi.

2 The *Editio princeps* of Meletius' *De natura hominis* is J. A. Cramer (ed.), Μελετίου Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς, in J. A. Cramer, Anecdota graeca e codd. manuscriptis Bibliothecarum Oxoniensium III, Oxford 1836, 1–157 – we will quote this edition for Meletius. There is also a text of Meletius in *PG* 64, 1075–1310. Useful remarks and corrections of Cramer's text are to

in Cramer's edition), it contains an analysis of key psychological, logical and ontological concepts developed by Patristic authors and the first Byzantine thinkers. This shows that Meletius was convinced that understanding man could only be achieved by combining medical, philosophical and theological approaches.[4] His philosophical understanding is accurate, in particular with respect to the logical-ontological dimension. The *De natura hominis* includes several definitions and characterisations of *ousia* and *hypostasis* that contain strong ontological statements. There is, for example, the traditional Byzantine definition of substance based on its ontological independence, which understands substance as a self-subsisting thing in need of no others (154.10: πρᾶγμα αὐθύπαρκτον μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν) and which Meletius makes his own, but without laying particular emphasis on the definition. In contrast, he offers personal views on the question of individuality, supplementing his ultimate main source on the question, Porphyry, who is himself mediated through Theodore of Raithu's interpretation, by terminological discussions stemming from Gregory of Nyssa and by innovative and thought-provoking examples of his own.

The *De natura hominis* results probably from teaching activity. Two elements point in that direction. First, one of the actions mentioned by Meletius when he describes himself, together with bleeding or cauterizing somebody, is to "stand to give a reading" (ἀναγινώσκειν, 155.10), which could perfectly characterize a teaching activity. The second element is the remarkable pedagogical concern displayed by Meletius, notably his frequent recourse to vivid examples, such as himself or his fellow monks. If this hypothesis about the audience or readership of this treatise is correct, then it is probable that our text derives from lectures that Meletius had given in Constantinople, possibly at a medical school attached to one of the great hospitals.

In this paper, in order to reconstruct Meletius's understanding of individuality and to stress the fruitful interaction between philosophy, logic and medicine in ninth-century Byzantium, I will proceed in three steps.

---

be found in G. Helmreich, Handschriftliche Studien zu Meletius. *Abh. der Königlich Preuß. Akad. der Wiss., philos.-hist. Kl.*, 6. Berlin 1918. M. Morani, La tradizione manoscritta del "De natura hominis" di Nemezio. Milan 1981, 135–137 suggests emendations of Cramer's edition.

3 Ed. Cramer 142.14–157.15

4 On the variety of sources used by Meletius, see A.M. Ieraci Bio, Fonti alessandrine del De natura hominis di Melezio. *Quaderni medievali* 55 (2003) 26–44; and: Medicina e teologia nel *De natura hominis* di Melezio, in V. Boudon-Millot / B. Pouderon, Les pères de l'Église face à la science médicale de leur temps. *Théologie Historique*, 117. Paris 2005, 29–48.

First, due to the fact that Meletius is a doctor and the *De natura hominis* a medical text, it is necessary to explain why individuality is an issue for a medical treatise, as medicine is clearly defined by Aristotle as an *art of universals*. This will be done through a discussion of a selection of key texts by Aristotle, Galen and Porphyry. The position of Meletius on the classic question of whether medicine is a science of universals or of particulars will also be discussed. This question is even more acute if the *De natura hominis* results from teaching activity, as the teaching would probably have been conceived for medical students in need of an epistemological background to add to practical knowledge.

The second point is to analyse how Meletius understands individuality. This will be done by demonstrating that Meletius follows Porphyry's explanation of the individuality of the individuals. Meletius's main contribution to the topic – which is also, by the way, the crucial part of what is not compiled textual material in the section on the soul of the *De natura hominis* –, is constituted by a set of unusual examples given to make Porphyry's theory easier to understand and more evocative.

The third aim of the present paper is to identify one of Meletius's hitherto unrecognised sources,[5] with the goal of helping to elucidate the history of the Byzantine reception of Porphyry through the identification of a very effective channel of transmission of logical ideas towards Constantinople, the anonymous Christological florilegium called the *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*. Subsequently, it also aims at illustrating the peculiar modalities of the transmission of logical content from the Neoplatonic school of Alexandria via the late ancient Christian intellectual milieu of Sinai, Syria and Palestine towards Constantinople.

I. Why is individuality important for a physician?

At first glance it may seem surprising that Meletius discusses logical issues in a medical treatise on the nature of man. His contemporary Theophilos, in his treatise on the constitution of man (περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς), does not address these issues at all.[6] In addition to a personal interest for logical matters

---

5 Meletius's text contains quotations and adaptations of earlier authors, some of whom are explicitly named – Hippocrates, Galen, Plato, Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa, John Chrysostom, and Cyril of Alexandria – while others are unacknowledged, as in the case of Nemesius of Emesa and Maximus Confessor.

6 On this text, see I. Grimm-Stadelmann, Theophilos Protospatharios: Der Aufbau des Menschen in fünf Büchern. Kritische Edition des Textes mit Einleitung, Übersetzung und Kommen-

and a good philosophical education – Meletius clearly possesses both –, we might also attribute the presence of such logical considerations to Meletius's fidelity to Galen. As we have seen, Galen, who was himself a great logician, is the main advocate of the necessity of logical knowledge for a physician.

It may seem even more surprising that Meletius deals with the question of explaining individuality; for according to Aristotle, medicine, like all the other arts, does not focus on individual cases as such but on universals, as he states clearly in the *Rhetoric:*

> None of the arts theorizes about what is individual (σκοπεῖ τὸ καθ' ἕκαστον). Medicine, for instance does not theorize about what will help to cure Socrates or Callias, but only about what will help to cure a patient of a certain kind or patients of a certain kind (τῷ τοιῷδε ἢ τοῖς τοιοῖσδε): this alone is subject to the art – what is individual is indeterminate and cannot be known (τὸ δὲ καθ' ἕκαστον ἄπειρον καὶ οὐκ ἐπιστητόν).[7]

One consequence of this text, which is grounded in the principle that there are sciences only of universals, could be that there is no need or interest for a physician to know what explains or constitutes the individual nature of Socrates or Callias. Nevertheless, the same Aristotle recognizes in the *Metaphysics* that besides art, which is knowledge of universals, there is experience, which is knowledge of particulars (A1, 981a15 – 16: ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνῶσις ἡ δὲ τέχνη τῶν καθόλου). This is true for the case of medicine too, a field in which experience, as knowledge of individuals, is effective. Aristotle states this clearly:

> [...] we even see men of experience succeeding more than those who have theory without experience. The reason is that experience is knowledge of individuals, art of universals, and actions and productions are all concerned with the individual; for the physician does not cure a man, except in an incidental way (ᾧ συμβέβηκεν ἀνθρώπῳ εἶναι), but Callias or Socrates or some other called by some such individual name, who happens to be a man. If, then, one has theory without experience, and knows the universal but does not know the individual included in this, he will often fail to cure; for it is the individual that is to be cured (*Metaphysics*, A 1, 981a14 – 24, transl. Ross).

As well-summarized by Riccardo Chiaradonna, Aristotle "suggests that each individual human being is not cured insofar as he/she is a mere instantiation of a general kind, but insofar as he/she is that single individual, in his/her irreduci-

tar. PhD Thesis, Ludwig-Maximilians-Universität Munich, 2006, available at: https://edoc.ub.uni-muenchen.de/9393/.

7 Aristotle, Rhetoric, 1356b30 – 33, transl. Rhys-Roberts, quoted with the modification suggested by R. Chiaradonna (see the following note).

ble particularity".[8] As no one patient is exactly similar to any other, the therapy has a better chance of success when the physician takes the individuality of the patient into account. Aristotle distinguishes between the theoretical aspect of medicine, which deals with universal natures (as stated in the *Rhetoric*) and the empirical or practical aspect, which focuses on treating individuals.

The medical tradition insists also on the necessity of considering the individual nature of the patient. If Hippocrates in the methodological chapter of his *Epidemics* (I.23) states that a good doctor should consider the individual nature of each patient,[9] Galen is the leading authority on the importance of individuality, mainly to insure the congruence between the medication and the particular nature of each patient. For Galen states clearly in his treatise on the *Method of Medicine* that "not all people are affected in the same way by all things" (165 K).[10] A few lines afterwards, he elaborates on this idea: "it seemed to those considering [the matter] not by reason alone, but also by experience, that not every nature requires the same medications; those that are stronger and drier need stronger medications. […] For soft natures simply tolerate none of the strong medications. In the course of the same discussion it becomes clearly apparent that it is the nature of the patient we must consider because the treatment is specific to each person" (III.7, 205K). Galen then concludes with a strong statement: "to think there is some common treatment for all people is foolish in the extreme". A good physician has to prescribe a treatment adequate to this individual before him, and not the same universal solution to everyone; in others words, the treat-

8 R. Chiaradonna, Universals in Ancient Medicine, in R. Chiaradonna / G. Galluzzo (eds.), Universals in Ancient Philosophy. Pisa 2013, 381–423, here 385.

9 *Epidemics* I.23: "The following were the circumstances attending the diseases, from which I framed my judgments, learning from the common nature of all and the particular nature of the individual (ἐκ τῆς κοινῆς φύσεως ἁπάντων καὶ τῆς ἰδίης ἑκάστου), from the disease, the patient, the regimen prescribed and the prescriber – for these make a diagnosis more favourable or less – from the constitution, both as a whole and with respect to the parts, of the weather and of each region; from the custom, mode of life, practices and ages of each patient […]", transl. Jones.

10 This is a thesis held already by Hippocrates in his treatise *On ancient medicine*, 20.5–6: "For cheese (since I have made use of this example) does not harm all human beings in the same way: there are some who can eat their fill of it without being harmed at all, and it even provides a wondrous strength to those whom it benefits; but there are others who have difficulty coping with it. Hence the natures of these people differ, and the difference concerns the very thing in the body that is hostile to cheese and is stirred up and set in motion by it. Those in whom such a humor happens to be present in greater quantity and to exert more power in the body will naturally suffer more. But if cheese were bad for human nature in general, it would harm all people", transl. Schiefsky.

ment has to be individualized to correspond to the individuality of the patient to be treated.[11] The nature is common and general, but each body or each individual is particular and requires a commensurate, adapted and adjusted treatment. The underlying assumption here is that the patient has an individual nature which affects the course of the disease. The curative principle here is that the treatment for giving optimal results should not be the same for every person suffering from such and such an illness, but individualised to the particular nature of every patient. The individual nature of a patient for Galen consists mainly of his particular constitution and equilibrium of the four humors and the four elements (note that Meletius discusses the four elements before the section on the soul). It is probable that Meletius became aware of the importance of individuality due to Galen's precepts on the proportionality and adequacy of medical treatment, even if his understanding of individuality is different, being more logical than physiological.

Galen and Porphyry on individuality

The contribution of Galen to individuality is not only related to therapeutics; in his treatise *A Method of Medicine to Glaucon* (*Ad Glauconem de methodo medendi*), he pleads for the necessity of the physician to know not only the common nature but also the particular nature proper to an individual. This point is made clear in the first sentence of the text:

> That it is not only the common nature of all human beings (οὐ τὴν κοινὴν μόνον ἁπάντων ἀνθρώπων φύσιν) that the physician must know, Glaucon, but also the nature peculiar to each (ἀλλὰ καὶ τὴν ἰδίαν ἑκάστου), was rightly said by Hippocrates long ago and has also been fully observed by us, as you know, in the actual practice of the art.[12]

A few lines later in the same treatise, Galen offers us his precept to achieve the most precise understanding of the particular nature of an individual, given the fact that – and Galen agrees with Aristotle on this – we cannot achieve a precise knowledge of an individual in his singularity:[13]

11 See M. Frede, On the method of the so-called Methodical school of medicine, in id., Essays in Ancient Philosophy. Oxford 1987, 261–78, here 267.

12 *Ad Glauconem de methodo medendi* XI 1,1–2 K; transl. Dickson, p. 21.

13 *De methodo medendi* X. 206 K: τὸ τῆς ἑκάστου φύσεως ἴδιον ἄρρητόν ἐστι.

> If someone uses this method [i.e. the method of division] on everything that is normal and everything that is abnormal, and derives flawless indications from all that results from this division, he alone would be free from errors in healing as far as is humanly possible, he would deal with patients whom he knows better than others, and even patients he does not know he would heal to the best of his ability, as well as those he does know. For if one divided first according to the difference in age (τὴν κατὰ τὰς ἡλικίας διαφορὰν), then according to the temperaments and capacities and all the other factors that pertain to human beings (κατὰ τὰς κράσεις καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τἄλλα τὰ τοῖς ἀνθρώποις ὑπάρχοντα) – I mean colour, heat, physical disposition, movement of the arteries, habit, profession, and the character of the soul (χροιὰς λέγω καὶ θερμασίας καὶ σχέσεις καὶ σφυγμῶν κινήσεις καὶ ἔθη καὶ ἐπιτηδεύματα καὶ τὰ τῆς ψυχῆς ἤθη) – and if to these he were to add the difference of male and female and whatever else must be divided in terms of place and seasons of the year and the other conditions of the air surrounding us, he would come close to an idea of the nature of the patient. (XI.4–5 K, transl. DICKSON, p. 39)

This text is interesting for understanding how Galen conceives of individuality. Individual nature, contrary to common nature, is not accountable, as Galen adopts as a principle that nothing that is particular can be expressed in words[14] (μηδὲν ἴδιον ἑρμηνεύεσθαι δύναται τῷ λόγῳ).[15] Galen offers no explanation about the constitution of an individual as individual, but gives, through the tool of διαίρεσις, that is of division, various criteria to distinguish a given individual from his fellow men. The combination of various criteria (age, physical attributes, habits, profession, character of the soul, gender, etc.) allows one to isolate an individual from a group and to describe his individual nature as clearly as possible.

Division is the way, according to Galen, to approximate individuals. In his description of the application of this method, he refers to the Greek doctor of the fourth century BC, Mnesitheus (a contemporary of Aristotle), and ultimately to Plato.

> Mnesitheus requires us to start from the primary and highest genera (ἀπὸ τῶν πρώτων καὶ ἀνωτάτω γενῶν) and to divide them by species and genera and differentiae (κατ’ εἴδη τε καὶ γένη καὶ διαφοράς). Then in turn we also divide what has been divided, then divide again, until we arrive at a species such that after we have divided it we are left with things which are one in number and individual (εἰς ἓν τῷ ἀριθμῷ καὶ ἄτομον). (*Ad Glauconem de methodo medendi* 3.12–17; transl. DICKSON, modified)

---

14 For a broader account of Galen’s notion of the ineffable, see T. REINHARDT, Galen on unsayable Properties. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 40 (2011) 297–317.

15 Ad Glauconem de methodo medendi 2.11–12.

Galen presents incompetent division as the principal cause of errors among physicians: "For some remain at the level of the primary and highest genera, content with what is indicated by them; others have divided up to a point but have not gone through to the end; and there are also many who have divided incompetently" (4.10 – 12).

Let us note that a very similar model of division to the one attributed to Mnesitheus by Galen and adopted by him will be used by Porphyry in his *Eisagoge* a few decades later, with the same reference to Plato both about division and the impossibility of gaining knowledge of individuals:

> The most general items, then, are ten; the most special are of a certain number, but not an infinite one; the individuals – that is to say, the items after the most special items – are infinite. That is why Plato advised those who descend from the most general items to the most special to stop there, and to descend through the intermediates, dividing them by the specific differences; and he tells us to leave the infinites alone, for there will be no knowledge of them. (*Eisagoge* 6, 12 – 17, transl. Barnes, p. 7)

Porphyry will then introduce his famous division of the category of substance, known as the *Arbor Porphyriana*, the famous tree of Porphyry, a division of the highest genus substance through genera and species towards individuals (4, 21 – 25): "What I mean should become clear in the case of a single type of predication. Substance is itself a genus. Under it is body, and under body animate body, under which is animal; under animal is rational animal, under which is man; and under man are Socrates and Plato and particular men").

Nevertheless, the parallelism between Galen and Porphyry stops here. Whereas Galen develops his theory of the ineffability of individuals, Porphyry will follow a different strategy. It was clear for the philosopher of Tyre that division is not a satisfactory way to understand individuality and to explain the constitution of individuals. Granted, division is a perfect tool for thinking, classifying and arranging hierarchically universal entities, namely the five predicables: genera, species, differences, propria and accidents. For individuality however you need a specially developed theory if you want not only to discern individuals, but also to explain their constitution. Porphyry felt the need to introduce a new theory in order to explain what constitutes Socrates as Socrates. Porphyry theorized it both in his *Eisagoge* and in his short commentary on the *Categories*. Here is the way he formulates his solution in the *Eisagoge:*

> Socrates is said to be an individual, and so are *this* white thing, and *this* person approaching, and the son of Sophroniscus (should Socrates be his only son). Such items are called individuals because each is constituted of proper features the assemblage of which will never be found the same in anything else – the proper features of Socrates will never be

> found in any other of the particulars. On the other hand, the proper features of man (I mean, of the common man) will be found the same in several items – or rather, in all particular men in so far as they are men. (*Eisagoge* 7, 19 – 27, transl. Barnes, p. 8)

According to this pattern, every individual possesses a unique bundle of non-essential properties, the same collection of which cannot be found in any other individual. It is this unique bundle of properties which makes one individual distinct from other individuals of the same species, as the essence – the specific universal or nature – is common to all the members of the species. The bundle is unique and particular, whereas the properties that compose it are universal.

Despite his Galenic sympathies, Meletius does not adopt Galen's concept of the ineffability of individuals and individual properties. He instead employs great ingenuity to propose a sound and vivid account of individuality, expanding the line of thought initiated by Porphyry. In addition to the intrinsic interest of his solution to the problem of the individual constitution of particulars, his contribution proves that it would be an interpretative mistake to read the *De natura hominis* only as a compilation; even if personal interventions by Meletius are rare, they are highly significant.

II. Meletius's individuality

Meletius's thought on the nature of man and on individual human beings includes several conceptual elements stemming from both the theological and the philosophical late ancient traditions. It is worth noting that Meletius uses the Christian theological expression of *hypostasis* (ὑπόστασις) to designate an individual as well as the logical term *individual* (ἄτομον). Following the Greek patristic tradition beginning with Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa – who were both very interested in medical thought[16] –, Meletius contrasts the essence or nature that is common to all the individuals of a given species with the hypostasis which is a particular entity, this given individual.[17] The acceptance of the Cappadocian understanding of *ousia* increases the need for an explanation of in-

---

16 Gregory of Nyssa' anthropological treatise, *De hominis opificio*, contains several physiological discussions inspired by Galen (see chapter 30, which offers a systematic account of the constitution of body); cf., among others, S. Wessel, The Reception of Greek Science in Gregory of Nyssa's *De hominis opificio*. *Vigiliae Christianae* 63 (2009) 24 – 46.

17 According to Basil of Caesarea, "There is the same difference between essence and hypostasis as between what is common and what is particular, for example, between animal and a certain man", in *Letter* 236, 53.1 – 3: Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον, οἷον ὡς ἔχει τὸ ζῷον πρὸς τὸν δεῖνα ἄνθρωπον.

dividuality. If the essence – or nature – is common to all the members of a given species, what is ontologically responsible for the individuality of Peter or Paul? A model postulating essential individuality is indeed no longer possible. If Peter, Paul and John have humanity in common, instead of each having humanity in a particularised and non-shareable form, then it is not possible to say that humanity is responsible for the individuality of Peter, as humanity is the same in Paul. Meletius states this clearly and vividly when he writes that "the human nature (ἡ φύσις τῶν ἀνθρώπων) is not considered in one unique hypostasis (ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει), but in Athanasius or in Meletius or in Cyriacus, the one who writes with letters of gold (τῷ χρυσογράφῳ), and in all human hypostases (τῶν ἀνθρώπων ὑποστάσεσιν)" (157.1–4). So, there is no humanity of Peter distinguishable from the humanity of Paul. Meletius has now to explain why this individual is *this* individual, and what makes it *an* individual.

Meletius gives an explanation for the individuality of an individual through his analysis of the term "hypostasis". His treatment of hypostasis is textually based on the reflexion of Theodore, Abbot of Raithu, in the Sinai peninsula (approx. 570/80, † probably before 638[18]). The text used by Meletius is Theodore's *Praeparatio* (Προπαρασκευή) or *Liber De Incarnatione*,[19] an apologetic handbook written to prove the compatibility between the Christological formulas of the Council of Chalcedon and those of Cyril of Alexandria. This text offers also a *vade mecum* of philosophical terminology useful for arguing against heretics, including definitions of the terms *ousia*, *hypostasis* and *person*. A table underlining the extensiveness of Meletius's borrowing from the section on hypostasis[20] constitutes an appendix to this article. It is extremely probable, as the table shows, that Meletius does not quote Theodore's treatise directly, but through the excerpts available in an anonymous florilegium called the *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*. The *Doctrina Patrum* was certainly compiled by Anastasius Apocrisarius, a disciple of Maximus the Confessor, in the second half of the seventh century.[21] Our oldest copy of the text is an eighth/ninth-century manuscript, today the *Vaticanus Graecus* 2200.[22]

---

18 An earlier date, 537–544, has been proposed for the composition of the text by Athanasios Nikas in the introduction to his translation (Athens 1981, 46).

19 Praeparatio, ed. Franz Diekamp, in: Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik. *OCA*, 117. Rome 1938, 185–222.

20 On this part of Theodore's text, see the remarks of M. Chase, La subsistence néoplatonicienne. De Porphyre à Théodore de Raithu. *Chora. Revue d'études anciennes et médiévales* 7–8 (2009–2010) 37–52, here 39–45.

21 Cf. F. Diekamp, Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts. Münster 1907, repr. 1981. This florilegium quotes principally

Even if the quote is substantial, one should not misunderstand its nature. There was no necessity at all for Meletius to speak about hypostasis in his medical text, nor to use precisely Theodore's text, as hypostasis is a commonly discussed concept. If Meletius were not convinced and ready to endorse this text, many other options would have been available to him. And the liberty he shows by modifying it, when he feels the need to, attests to his complete agreement with the rest of the passage. In consequence, it is not excessive to say that, if the wording is by Theodore, Meletius fully subscribes to the content. Here is the explanation about the individuality of the hypostasis:

> As to the hypostasis: it does not only indicate being, but also that way of being and it represents the fact of being such and such a thing. For example, all men, together, have in common the fact of being human (πάντες οἱ ἄνθρωποι κοινὸν ἔχουσι τὸ εἶναι), because "we all live, move and have our being" (*Acts* 17.28) in the same way. But each of us has some peculiarities through which we distinguish ourselves from other men, for example our nation, family, name, occupation, actions, affections, beauty or ugliness and this sort of thing, that we also call accidents. All these sorts of things are considered in the hypostasis; and the same thing, for example Meletius, is said to be a substance when only its being is examined, and to be an hypostasis, or individual, when it is considered with the aforementioned peculiarities. So the same subject is both a substance and a hypostasis (τὸ οὖν αὐτὸ ὑποκείμενον καὶ οὐσία ἐστὶ, καὶ ὑπόστασις); however, the name "substance" does not imply hypostasis; but "hypostasis" contains the whole substance.

Individuality is clearly related to accidentality by Meletius. The essence is common, as all men exist "in the same way" (ὡσαύτως). So the difference between co-specific individuals can only come from physical, social and professional peculiarities (ἴδια). The additional clarification given by Meletius (and Theodore) that these properties are accidents (συμβεβηκότα) could be, in addition to being a correct analysis of the nature of these properties, an allusion to the doctrine of Gregory of Nyssa. For the Cappadocian Father says in his short treatise *Ad Graecos, ex communibus notionibus* that "persons differ from each other not by that which characterises the essence, but by what is called accidents".[23] The description of accidents as that which are considered around the hypostasis

---

theological authorities, but also, interestingly, Alexandrian philosophers, such as Elias and Stephanus. – It is worth noting that the florilegium was used in ninth-century Byzantium, as attested by the writings of Nicephorus, Patriarch of Constantinople from 805 to 815. On Nicephorus' use of the florilegium, see DIEKAMP, ibid. LXXIV.

22 On this manuscript, see S. LILLA, Codices Vaticani graeci. Codices 2162–2254 (Codices Columnenses). Vatican 1985. This manuscript has been digitalized and is accessible online: http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.2200.

23 *Ad Graecos*, GNO III/1, ed. MÜLLER 31, 18–20: διαφερόντων ἀλλήλων οὐ τοῖς οὐσίαν χαρακτηρίζουσιν, ἀλλὰ τοῖς λεγομένοις συμβεβηκόσιν.

(περὶ τὴν ὑπόστασιν θεωροῦνται) is a reformulated version of the Aristotelian notion that accidents do not have existence by themselves but need a substance to exist.[24] Accidents as such are not the answer proposed by Meletius. For he does not mention particular accidents, i.e. accidents proper to a single person, but accidents in general, which as such cannot explain individuality. In a second passage, he introduces his solution:

> "Hypostasis" is therefore defined as follows: a hypostasis is a subsisting and substantial thing (πρᾶγμα ὑφεστώς τε καὶ οὐσιῶδες), in which an aggregate of accidents subsists as in an underlying thing in actuality (ἐν ᾧ τὸ τῶν συμβεβηκότων ἄθροισμα ὡς ἐν ὑποκειμένῳ πράγματι καὶ ἐνεργείᾳ ὑφέστηκε·). And the same is the case for individuals. That which is called "individual" is the composite of peculiarities the aggregate of which can be found in no other. It is correct to say "in no other", for the peculiarities of Meletius, who is an individual, cannot be conceived in someone else, for example the fact of being a native of Byzantium, a doctor, short in height, of having blue eyes, a snub nose, of having gout and a certain scar on the face, of being the son of Gregory. All these things put together make up my Meletius and they cannot be conceived in another, for the variations among individuals are numerous.

Before analysing the proposed solution, this very rich text invites a couple of preliminary comments related, respectively, to the representation of the self, and to a very rare term used to denote a social property.

The self-reflective move taken by Meletius is a milestone in the history of the logical representation of the self as well as in the history of the practice of using the first name in relation to the problem of personal identity. A reference to his own person by an author wanting to illustrate a logical consideration is not found in the history of logic before the Middle Ages. In the Latin West, the first author to use himself as a logical example and to use his first name is Odo of Cambrai, the realist theologian of the end of the eleventh century, in his treatise on original sin where he explains the distinction between natural and personal sin.[25]

---

24 Cf. Maximus the Confessor, *PG* 91, 261C: Οὐ γὰρ καθ' ἑαυτὰ τὴν ὕπαρξιν ἔχουσιν, ἀλλ' ἀεὶ περὶ τὴν ὑπόστασιν θεωροῦνται.

25 Odo of Cambrai or Tournai (Odo Cameracensis or Tornacensis, 1060–1113), *De peccato originali*, II. *PL* 160, 1085AC: Peccavi in eo non ego, sed hoc quod sum ego. Peccavi homo, sed non Odo. Peccavi substantia, non persona; et quia substantia non est nisi in persona, peccatum substantiae est etiam personae, sed non personale. Peccatum vero personale est quod facio ego qui sum, non hoc quod sum, quo pecco Odo, non homo, quo pecco persona, non natura. "As a man I have sinned, but not as Odo. I have sinned as a substance, but not as a person. But because the substance does not exist except in the person, the sin of the substance is the sin of the person, but not personal. A personal sin is what I do according to who I am, not what I am; by which I sin as Odo, not as man, and by which I sin as a person, not as nature" (transl. Resnick, p. 58).

Twelfth-century nominalists will then adopt this practice. To the best of my knowledge, Meletius is the first example of such a self-reference in logical discussions. His innovative example is particularly striking if we compare his text to his source, Theodore of Raithu. Both agree on the fact that the essence *man* is common to all human beings and that the distinction between individuals is explained through bundles of accidental properties that are unique to given individuals. When Theodore had to illustrate the individualizing role of accidental properties, he chose the example not of himself, but of the Apostle Paul:

> For let us suppose, because Paul is a man like all men, that also in this, namely being a man, he neither differs from the rest of mankind nor does the rest of mankind differ from him. But in as much as he is from Tarsus in Cilicia, and of the tribe of Benjamin, and in so far as he, Paul, is also called Saul, and is an apostle of Jesus Christ, and spread the Gospel from Jerusalem to Illyricum, and was suffering daily unto death for the sake of the Gospel, and if anything else of this sort has been said about him – in these things then he is distinguished from the rest of mankind, as we said.[26]

The comparison of the two texts illustrates well the strength of Meletius's intervention. Meletius quotes Theodore for several lines without alteration and takes the decision to intervene to change drastically the example.

More generally, it seems that Meletius prefers, when he speaks about individuals, to use examples of real concrete persons, like his fellow monks, instead of the more abstract examples traditionally used in Christian logic, like the first names of the Apostles, or the standard examples Alcibiades, Socrates and Plato from the philosophical exegetical tradition of logic. A nice example of this writing habit is offered by his reflection about the notion of person.[27]

---

26 Ὑποθώμεθα γάρ, ὅτι ὁ Παῦλος ἄνθρωπός ἐστιν ὡς ὅλοι οἱ ἄνθρωποι, καὶ κατὰ τοῦτο τὸ εἶναι ἄνθρωπος οὔτε αὐτὸς τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων διαφέρει οὔτε ὅλοι οἱ ἄνθρωποι τούτου. καθότι δὲ Ταρσεύς ἐστι τῆς Κιλικίας, καὶ φυλῆς Βενιαμίν, καὶ Σαῦλος λέγεται ὁ καὶ Παῦλος, καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πληρώσας τὸ εὐαγγέλιον, καὶ καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκων ὑπὲρ τοῦ εὐαγγελίου, καὶ εἴ τι ἕτερον περὶ αὐτοῦ ἱστόρηται τοιοῦτον, τούτοις, ὡς ἔφαμεν, τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων διακρίνεται (204.22–205.7 Diekamp).

27 See 155.10–16: Οἷον Μελέτιος ὁ ἐμὸς, ὅτε ἑστὼς ἀναγινώσκει, ἢ φλεβοτομεῖ, ἢ καίει τινὰ, ἀποκεκριμένον ἑαυτὸν τῶν λοιπῶν δείκνυσιν ἀδελφῶν· ὥστε τὸ διὰ τῶν οἰκείων ἐνεργειῶν, τῶν λοιπῶν διαιρούμενον, ἄτομον πρόσωπον καλεῖται τοιάδε ποιοῦν· τοῦτο δὲ οὐκ ἔτι Μελετίου τυχὸν τὸ ἐνέργημα μόνον ἀποκεχειρισμένον, ἀναγινώσκειν ἢ φλεβοτομεῖν, ἀλλὰ καὶ Στεφάνου καὶ Νικολάου. – "For example, when standing to give a reading or bleeding or cauterizing somebody, my Meletius shows himself as distinct from the other brothers, so that he distinguishes himself from the others through his own activities and is called an individual person carrying out such acts. It is however not the case that this particular activity, to read or to bleed someone, belongs in isolation only to Meletius, but it may belong to Stephanos and Nikolaos too."

The second remark is about the extremely rare use of the phrase, to *be a native of Byzantium*, i. e., Constantinople, τὸ εἶναι Βυζαντιαῖον.[28] Meletius happily uses examples of socio-political or geographical properties to describe the constitution of someone's individuality. In the first text we quoted, he mentions nationality among accidental properties, and here it is in the guise of his Constantinopolitan origin. This may have a Porphyrian connection, as ancestors and genealogy play an important role even in the logical context of the *Eisagoge*.

The solution of the problem of individuality and the explanation given for the fact that an individual, say Meletius, is one individual distinct from Peter and Paul is closely related to Meletius's endorsement of Theodore of Raithu's concept of hypostasis. Meletius gives a characterization of the hypostasis a subsisting and substantial thing (πρᾶγμα ὑφεστώς τε καὶ οὐσιῶδες). Hypostasis is not a substance, but the entity in which the universal essence is realised and as such is substantial. The hypostasis is a compound of the universal essence

---

28 Βυζαντιαῖος is a very rare term in Byzantine Greek. Its meaning is difficult to establish with certainty. The *Lexikon zur byzantinischen Gräzität, besonders des 9.–12. Jahrhunderts* (1. Band, A–K, ed. E. Trapp. Vienna 2001) offers the following German translation: *aus (von) Byzanz*. It is interesting to note that the only other appearance of the term which does not occur in a lexicographical text is found in *Epistle* 221 of Theodore the Stoudite – an author well-known for his habit of forging neologisms –, where it is used to designate the Church: τῇ ἀποστολικῇ δὲ καὶ ὑπ' οὐρανὸν ἐκκλησίᾳ τὰ ἴσα φρονοῦντες (αὕτη γὰρ ἡ **Βυζαντιαία** τμῆμα αἱρετικόν, ὡς εἴθισται αὐτῇ πολλαχῶς τῶν ἄλλων ἀποσχίζεσθαι) εἰκονίζομεν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν σωματικῷ χαρακτῆρι, εἱρμῷ τῷ ἀνέκαθεν ἀπ' αὐτῆς τῆς ἐπιφανείας αὐτοῦ ἐξ ἀποστολικῆς πράξεως παρηγμένῳ, ἐξ εἰκόνος εἰκόνα μεταγράφοντες καθάπερ καὶ τοῦ ζωοποιοῦ σταυροῦ, καὶ μὴ τὸν μὲν τυποῦντες, ὅς ἐστιν ὅπλον Χριστοῦ κατὰ τοῦ διαβόλου, τὸν δὲ οὐκ εἰκονίζοντες, ὅς ἐστιν ὁπλίτης καὶ καθαιρέτης τοῦ σατανᾶ. – "Since we share the same beliefs with the apostolic church under heaven (for this Constantinopolitan church is a heretical part, as it is habitual for it to break away frequently from the others), we depict our Lord Jesus Christ in bodily character, through the sequence [of images] that have been brought down to us from time immemorial from his very manifestation on earth in the days of his apostolic activity, copying image from image, just as of the life-giving Cross, and it is not the case that we depict the one [i. e. the cross], which is the weapon of Christ against the devil, but we don't make an image of the other [i. e. Christ], who is the weapon-bearer and the destroyer of Satan" (trans. Byron MacDougall). This helps to determine the meaning of the expression, which does not seem to bear any religious reference (for example to Chalcedonian orthodoxy) but rather really to designate a relation to a place, i. e. Constantinople. Maybe this also has to do with the fact that Meletius was a monk in a provincial monastery, in which a Constantinopolitan origin was less frequent. For the question of dating Meletius's *De natura hominis* it is also interesting that the only other occurrence of this very rare term, apart from a few lexicographical texts, is from the ninth century.

and a set of accidental properties. These properties, which can be assembled in unique combinations, are the key elements of the solution. The theoretical model used by Meletius is the explanation of individuality through a unique bundle of accidental properties. This model was theorized by Porphyry in his *Eisagoge*, as we have seen. Take for example the passage when Meletius says:

> That which is called "individual" is the composite of peculiarities the aggregate of which can be found in no other.
>
> **ἄτομόν** ἐστι λέγοντες, τὸ **ἐξ ἰδιοτήτων** συγκείμενον, **ὧν τὸ ἄθροισμα ἐπ'** οὐδένος **ἄλλου** εὑρεθήσεται·

This is a reference to Porphyry's *Eisagoge* and the interpretative tradition that developed around it:[29]

> Such items are called individuals because each is constituted of proper features the assemblage of which will never be found the same in anything else – the proper features of Socrates will never be found in any other of the particulars.
>
> **ἄτομα** οὖν λέγεται τὰ τοιαῦτα, ὅτι **ἐξ ἰδιοτήτων** συνέστηκεν ἕκαστον, **ὧν τὸ ἄθροισμα** οὐκ ἂν **ἐπ' ἄλλου** ποτὲ τὸ αὐτὸ γένοιτο· (*Eisagoge,* ed. Busse 7.21–23)

The proximity is obvious and Porphyry is definitely behind Meletius's solution. Nevertheless, the story is slightly more complex. As often in the history of Byzantine logic, the transmission of logical terminology, concepts and theses is not a direct one from Porphyry and Aristotle, but is mediated through various commentaries, compendia and handbooks. Such is the case here too, and this offers us a very interesting example of the way in which logical ideas were diffused. In the first sentence of our passage, which also contains Porphyrian material, Meletius does not quote Porphyry but his elaboration by Theodore of Raithu. The comparison between the two texts renders obvious the borrowing from the *Praeparatio* (Προπαρασκευή) or *Liber De Incarnatione* of Theodore:

Meletius, de Natura hominis	**Theodore of Raithu, *Praeparatio***
Ὁρίζονται οὖν τὴν ὑπόστασιν οὕτως· ὑπόστασίς ἐστι πρᾶγμα ὑφεστώς τε καὶ οὐσιῶδες, ἐν ᾧ τὸ τῶν συμβεβη-	Ὁριζόμεθα οὖν τὴν ὑπόστασιν οὕτως· ὑπόστασίς ἐστι πρᾶγμα ὑφεστός τε καὶ οὐσιῶδες, ἐν ᾧ τὸ τῶν συμβεβηκότων

29 There is a verbal proximity here with a passage in David's commentary on Porphyry's *Eisagoge*, 167.22–24: ἄτομόν ἐστι τὸ ἐξ ἰδιοτήτων συγκείμενον, ὧν τὸ ἄθροισμα οὐκ ἂν ὀφθείη ἐπὶ ἑτέρου ποτέ.

κότων ἄθροισμα ὡς ἐν ὑποκειμένῳ πράγματι καὶ ἐνεργείᾳ ὑφέστηκε·	ἄθροισμα ὡς ἐν ἑνὶ ὑποκειμένῳ πράγματι καὶ ἐνεργείᾳ ὑφέστηκε.

Theodore’s discussion has also been wholly integrated into the Christological florilegium *Doctrina Patrum*; on the basis of a careful consideration of other passages, it is possible to claim almost with certainty that Meletius has quoted Theodore indirectly through the citation of the latter in the *Doctrina Patrum* (ed. Diekamp, 41.16 – 19).[30]

The mention of the term *athroisma* to refer to the assemblage or bundle of properties is a Porphyrian trade mark. But we have to note that Porphyry speaks of a bundle of properties – ἄθροισμα ἰδιοτήτων – without stating explicitly that they are accidental. It is clear from the internal coherence of the position that these properties are accidental. Meletius has, for his part, already made this point explicit a few lines before. The fact that the bundle is unique to one precise individual and can never be found in someone else – i. e. the fact that it is not repeatable – is also a proper Porphyrian thesis. This is not to say that each of the accidents which compose the bundle is proper to the individual and particular – on the contrary this model also works well for universal accidents – but that it is the bundle itself which is unique and proper to a single given individual.

The Porphyrian model implies that the essence or specific universal is common to all the individuals of the species. Otherwise, there would be an essential, and not only an accidental difference, between co-specific individuals. This is indeed useful to Meletius who, as we have seen, endorses the Cappadocian distinction between *ousia* and hypostasis which defines the *ousia* as a common entity. The Porphyrian model is perfect for a Christian thinker who upholds common natures. This is true for Gregory of Nyssa, Maximus the Confessor, John of Damascus, and for Meletius. His realist conviction is attested in other passages, but it is also present here, where Meletius claims that “hypostasis contains the whole substance”. The complete presence of the *ousia* in the hypostasis is a point frequently made by thinkers who accept the Cappadocian conception of *ousia* as a common entity. Only complete realisation allows the avoidance of degrees of being or the particular substances that were so feared in neo-Chalcedonian logic.

Meletius adds striking examples, which are absent from Porphyry and never found as such in either the philosophical or the patristic traditions. The list is interesting, notably due to Meletius’s apparent effort to find properties belonging to different categories. I repeat here the second list given by Meletius, which

30 See Appendix.

forms a not very flattering portrait of himself: "the peculiarities of Meletius, who is an individual, cannot be conceived in someone else, for example the fact of being a native of Byzantium, a doctor, short in height, of having blue eyes, a snub nose, of having gout and a certain scar on the face, of being the son of Gregory". We have qualitative properties like being a doctor, a quantitative property like being short in height, a relational property, being the son of Gregory and a property belonging to the category of having – having a scar. Substance is not involved here, as being a human being is common to all the members of the species, and the question here is the individuality of Meletius. Instead, Meletius clearly seeks to anchor his solution in the Aristotelian doctrine of the *Categories*, as the majority of the nine Aristotelian categories of the accidents are represented. This is a sound move, both on a theoretical and exegetical level. The *Categories* are clearly the reference text for this kind of ontological and logical speculations about essence, properties and accidents; and they are indeed the background of Porphyry's solution. The two texts in which he expounds his solution of the bundle of properties are his short commentary on the *Categories* and the *Eisagoge*, which is nothing other than an introduction to the *Categories*.

The example of the scar is introduced by Porphyry. It is used together with the colour of the eyes and the form of the nose as examples of *inseparable accidents*, i.e. of accidents which always subsist in the subject and which properly distinguish him from other co-specific individuals. Porphyry phrases it so: "One item is said to differ properly from a diverse item when it differs from it by an inseparable accident – inseparable accidents are, for example, blue-eyedness or hook-nosedness or even a hardened scar from a wound" (8.13 – 16; transl. Barnes, p. 9). It is worth noting that Meletius lists in his description of himself a property of all the three kinds mentioned by Porphyry, describing himself as having blue eyes, a snub nose, and a scar on the face.

The personal description of Meletius is completed by some medical properties, probably for the sake of those in his audience interested in medicine, which probably constituted much of his readership. The fact that he is a monk – a quality which could have been included among the other accidents – is surprisingly not mentioned. He seems to prefer to insist on his medical abilities rather than on his monastic status.

With the frequent reference to Meletius as an individual and with the recurrent mention of his first name, we are here very close to the thesis according to which the bundle of properties constitutes the individual form of the individual. If someone were interested to find a Byzantine equivalent of the *Platonitas* or

Socrateitas, the individual form of Plato or Socrates, claimed by Boethius,[31] Meletius is definitely the best candidate I can think of.

IV. Conclusions

The *De natura hominis*, as a text, is by nature a compilation; it gathers passages from previous works. This does not mean that the personal doctrinal contribution of Meletius is non-existent. We have already seen the philosophical interest inherent in the personalised examples he uses. His text also addresses several important questions.

First, Meletius was convinced of the interest and importance of logic for physicians. He does not just mention the logical concepts in passing as a compulsory stage in medical education, but obviously spent time considering them and trying to transmit them in an accessible way. His fidelity to Galen's precept that the "the best doctor is also a philosopher and a logician" is obvious. To be precise, given the treatment he offers of philosophical matters, his motto would probably have been: "The best doctor is also a philosopher, a logician and a theologian".

Second, he is definitely convinced that understanding individuality is relevant to medicine. The precise and personal reflection he offers on the notion of hypostasis clearly shows that for him medicine is not only a matter of universals. Meletius's focus on individuality becomes clear when we take a closer look at the logical content of his section on soul. This content is very similar to the standard exposition of logic which a reader can find in Christian handbooks of logic or in texts like the *Doctrina Patrum*. This proximity proves that Meletius was particularly interested in the issue of individuality, which is apparent not through what he quotes, but through what he does not quote. Even if he borrows a lot from the logical tradition, he does so very selectively. It is for example strik-

---

31 On Boethius's *Platonitas*, see *On Aristotle's On Interpretation* 2a, 137.2–16: "the former [i.e. the particular quality] cannot be shared by all but is proper to one. For if I may coin a new word I would call the particular quality which cannot be shared with any other substance by an invented name of its own to make clearer exactly what I mean. Let us call the characteristic of Plato that cannot be shared Platonity (*Platonitas*). By inventing a word, we can call this quality Platonity in the way in which we call the quality of human being, humanity. And so this Platonity belongs to only one man and not to anyone but only to Plato, whereas humanity belongs to Plato and to the others who are embraced by this word. And so it happens that because Platonity fits only Plato, the listener's mind refers the name Plato to one person and one particular substance, but when he hears "human being" he refers the thought to as many as he knows who are embraced by humanity", transl. Smith, slightly modified.

ing to note that even if he quotes several passages on hypostasis, he says or quotes next to nothing about genera and species, i.e. about *ousia*, or about differences, which are nevertheless abundantly discussed in logical handbooks. Meletius does not want to deal with universals or common entities – like species or common natures – but with individuals.

Thirdly, he endorses Porphyry against Galen on the question of individuality. If it is not possible to provide a definition of a given individual, it is clearly possible to offer a description of him, precise enough to identify him and to distinguish him from the other human beings. This can be done thanks to the unique bundle of accidental properties, which is proper to every individual. This bundle constitutes the individuality of individuals.

Regarding the history of texts, and on the basis of the textual parallel between the two analyses of the concept of hypostasis, the florilegium *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* (and Theodore of Raithu indirectly) should definitely be added to the list of sources used by Meletius. This also allows a more general conclusion about the history of logic, and the *translatio studiorum* that took place between the late antique Neoplatonic schools and Constantinople. The solution on individuality adopted by Meletius is clearly the solution drawn by Porphyry in the *Eisagoge*. However, Meletius does not quote it directly from Porphyry's writings, but from a sixth-century Christian theological treatise containing elements of logic transmitted through a seventh-century Christological florilegium. This demonstrates the many-sided nature of the transmission of logical ideas. In addition to the direct tradition of the writings of Porphyry, Aristotle and their respective exegetes, i.e. the commentaries produced mainly in Alexandria by the Neoplatonic School, there was also an indirect tradition. This tradition consisted of Christian theologians from a region including Sinai, Palestine and Syria, debating Christology in the aftermath of Chalcedon from the middle of the sixth century onwards. This was a group of thinkers particularly invested in logic, and whose activity ranged from compiling collections of definitions to composing proper logical treatises. Theodore of Raithu is one of the most significant examples. Meletius attests to his reception and use in ninth-century Constantinople. At that time Porphyry was directly available, as attested by the exegetical works of Photius and Arethas, but he was also indirectly available through the Christianized version offered by theologians like Theodore of Raithu, the compiler of the *Doctrina Patrum*, or John of Damascus.

Appendix: the wide-ranging borrowing from Theodore by Meletius

Words in italics are words omitted (or changed) by Meletius. Words in bold are Meletius's additions.

Theodore of Raithu *Praeparatio*	**["Anastasius Apocrisiarius"]** *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*	**Meletius** *De natura hominis*
Οὐσία μὲν γὰρ αὐτὸ τὸ εἶναι μόνον δηλοῖ·	*Ἡ μὲν οὐσία αὐτὸ τὸ εἶναι μόνον δηλοῖ, ὡς προείρηται,*	
ὑπόστασις δὲ οὐ μόνον τὸ εἶναι δηλοῖ, ἀλλὰ καὶ τὸ πῶς ἔχειν καὶ τὸ ὁποῖόν τι εἶναι παρίστησι. (204.10–11) [...]	ἡ ὑπόστασις δὲ οὐ μόνον τὸ εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὸ πῶς ἔχειν καὶ ὁποῖόν τι εἶναι παρίστησιν,	ἡ **δὲ** ὑπόστασις οὐ μόνον τὸ εἶναι δηλοῖ, ἀλλὰ καὶ τὸ πῶς ἔχει, καὶ τὸ ὁποῖόν τι εἶναι παρίστησιν·
ὁμοῦ πάντες οἱ ἄνθρωποι κοινὸν ἔχουσι τὸ εἶναι. καὶ γὰρ πάντες ὡσαύτως "ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν". ἔχει δὲ ἕκαστος ἡμῶν ἴδιά τινα, οἷς τῶν ἄλλων χωρίζεται ἀνθρώπων, οἷον πατρίδα, γένος, κλῆσιν, ἐπιτήδευμα, πράξεις, πάθη καὶ τὰ τοιαῦτα, ἃ καὶ συμβεβηκότα καλοῦμεν. (204.17–21) [...]	οἷον ὁμοῦ πάντες οἱ ἄνθρωποι κοινὸν ἔχουσι τὸ εἶναι. καὶ γὰρ πάντες ὡσαύτως "ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν". ἔχει δὲ ἕκαστος ἡμῶν ἴδιά τινα, οἷς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων χωρίζεται, οἷον πατρίδα, γένος, κλῆσιν, ἐπιτήδευμα, πράξεις, πάθη καὶ τὰ τοιαῦτα, ἃ καὶ συμβεβηκότα καλοῦμεν. (41.2–9)	οἷον, ὁμοῦ πάντες οἱ ἄνθρωποι κοινὸν ἔχουσι τὸ εἶναι· καὶ γὰρ ὡσαύτως πάντες "ζῶμεν, καὶ κινούμεθα, καὶ ἐσμέν"· ἔχει δὲ ἕκαστος ἡμῶν ἴδια τινὰ, οἷς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων χωρίζεται· οἷον, πατρίδα, γένος, κλῆσιν, ἐπιτήδευμα, πράξεις, πάθη, **εὐείδειαν ἢ δυσείδειαν,** καὶ τὰ τοιαῦτα, ἃ καὶ συμβεβηκότα καλοῦμεν·
ταῦτα οὖν ἅπαντα περὶ τὴν ὑπόστασιν θεωροῦνται, καὶ τὸ αὐτὸ πρᾶγμα, οἷον *ὁ Παῦλος*, ὅταν τὸ εἶναι αὐτοῦ σκοπῆται μόνον, τότε οὐσία λέγεται, ὅταν *δὲ* μετὰ *τούτων*	ταῦτα οὖν ἅπαντα περὶ τὴν ὑπόστασιν θεωροῦνται καὶ τὸ αὐτὸ πρᾶγμα, οἷον *Παῦλος*, ὅταν τὸ εἶναι αὐτοῦ μόνον σκοπῆται, τότε οὐσία λέγεται, ὅταν *δὲ* μετὰ *τούτων*	ταῦτα οὖν ἅπαντα, περὶ τὴν ὑπόστασιν θεωροῦνται, καὶ τὸ αὐτὸ πρᾶγμα, οἷον, *Μελέτιος*, ὅταν τὸ εἶναι αὐτοῦ μόνον σκοπῆται, τότε οὐσία λέγεται· ὅταν μετὰ τῶν

τῶν προλελεγμένων, τότε καὶ ὑπόστασις. *ἔχομεν οὖν, ὅτι* τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον καὶ οὐσία ἐστὶ καὶ ὑπόστασις, *καὶ ὅτι* τὸ τῆς οὐσίας ὄνομα οὐ συμπεριλαμβάνει *πάντως* καὶ τὴν ὑπόστασιν, τὸ δὲ τῆς ὑποστάσεως πάντως ἔχει καὶ τὴν οὐσίαν. *(205.7–13)*	τῶν προλελεγμένων, τότε καὶ ὑπόστασις. τὸ οὖν αὐτὸ ὑποκείμενον καὶ οὐσία ἐστὶ καὶ ὑπόστασις· τὸ μέντοι τῆς οὐσίας ὄνομα οὐ συμπαραλαμβάνει *πάντως* καὶ τὴν ὑπόστασιν, τὸ δὲ τῆς ὑποστάσεως πάντως ἔχει καὶ τὴν οὐσίαν. *(41.9–15)*	προλεγομένων, τότε καὶ ὑπόστασις, **ἢ ἄτομον**· τὸ οὖν αὐτὸ ὑποκείμενον καὶ οὐσία ἐστὶ, καὶ ὑπόστασις· τὸ μέντοι τῆς οὐσίας ὄνομα οὐ συμπαραλαμβάνει καὶ τὴν ὑπόστασιν· τὸ δὲ τῆς ὑποστάσεως πάντα ἔχει καὶ τὴν οὐσίαν.
Ὁριζόμεθα οὖν τὴν ὑπόστασιν οὕτως· ὑπόστασίς ἐστι πρᾶγμα ὑφεστός τε καὶ οὐσιῶδες, ἐν ᾧ τὸ τῶν συμβεβηκότων ἄθροισμα ὡς ἐν *ἑνὶ* ὑποκειμένῳ πράγματι καὶ ἐνεργείᾳ ὑφέστηκε. (205.15–17)	Ὁριζόμεθα οὖν τὴν ὑπόστασιν οὕτως· ὑπόστασίς ἐστι πρᾶγμα ὑφεστός τε καὶ οὐσιῶδες, ἐν ᾧ τὸ τῶν συμβεβηκότων ἄθροισμα ὡς ἐν *ἑνὶ* ὑποκειμένῳ πράγματι καὶ ἐνεργείᾳ ὑφέστηκε. (41.16–19)	Ὁρίζονται οὖν τὴν ὑπόστασιν οὕτως· ὑπόστασίς ἐστι πρᾶγμα ὑφεστώς τε καὶ οὐσιῶδες, ἐν ᾧ τὸ τῶν συμβεβηκότων ἄθροισμα ὡς ἐν ὑποκειμένῳ πράγματι καὶ ἐνεργείᾳ ὑφέστηκε·
	Ἄτομόν ἐστι τὸ ἐξ ἰδιωμάτων συγκείμενον, ὧν τὸ ἄθροισμα οὐκ ἂν ἐπ’ ἄλλου ποτὲ ὀφθείη. (252.13–14)	**παραπλησίως δὲ καὶ τὸ ἄτομον·** ἄτομόν ἐστι *λέγοντες,* τὸ ἐξ ἰδιοτήτων συγκείμενον, ὧν τὸ ἄθροισμα ἐπ’ οὐδένος ἄλλου εὑρεθήσεται· **καὶ καλῶς εἴρηται τὸ ἐπ’ οὐδένος ἄλλου· αἱ γὰρ ἰδιότητες Μελετίου ἀτόμου ὄντος ἐπί τινος ἄλλου νοεῖσθαι οὐ δύνανται· οἷον τὸ εἶναι Βυζαντιαῖον· τὸ ἰατρόν· τὸ κονδόν· τὸ γλαυκόν· τὸ σιμόν· τὸ ποδαλγόν· τὸ οὐλὴν ἔχειν ἐν τῷ μετώπῳ τοίανδε· τὸ εἶναι Γρηγορίου υἱόν· ταῦτα γὰρ πάντα συνα-**

θροισθέντα ἀπετέλεσε Μελέτιον τὸν ἐμὸν, ἃ νοεῖσθαι ἐπί τινος ἄλλου ἀδύνατον· παραλλαγαὶ γὰρ τῶν ἀτόμων πολλαί.
(154.14 – 155.5)

 DOI 10.1515/bz-2017-0006 — BZ 2017; 110(1): 61–68

Tadashi Ito

On Anatolios in the *Geoponika:* one author or three?

Abstract: Most scholars believe that the "Anatolios" appearing in the *Geoponika* is Vindanius Anatolius of Berytus (Beirut) and the prefect of Illyricum of that name from Berytus mentioned by Ammianus Marcellinus. In this paper we shall examine the hypothesis that Cassianus probably identified Οὐϊνδανιώνιος, Ἀνατόλιος and Βηρύτιος as three authors, and that Photios by mistake interpreted Οὐϊνδανιώνιος, Ἀνατόλιος and Βηρύτιος as one author. Finally, we can conclude from the considerations of 494 chapter headings appearing in the *Geoponika* that Vindanios Anatolios Berytos is actually an erroneous composite for the names of three different persons, and that the Anatolios in the *Geoponika* cannot be identified with the man mentioned in Amm. 19, 11, 2 and Eun. *vit. soph.* 85.

Adresse: Prof. Dr. Tadashi Ito, Kagoshima Univarsity, 1–20–6 Korimoto Kagoshima, 890–0065 Japan; ito@edu.Kagoshima-u.ac.jp

Selections on Agriculture (περὶ γεωργίας ἐκλογαί) compiled by one Cassianus Bassus in the sixth century are generally named *Geoponika* and three Greek editions are: by Brassicanus, Basileae 1539, by Needham, Cantabrigiae 1704, and by Niclas, Lipsiae 1781. The last was found in the Library of Kagoshima University on 20 July 2006. The title page reads as follows: ΓΕΩΠΟΝΙΚΑ: Geoponicorvm sive de re rvstica libri XX / Cassiano Basso Scholastico Collectore; antea [C]onstantino Porphyrogenneto a qvibvsdam adscripti Graece et Latine; post Petri Needhami cvras [a]d mss. fidem denvo recensi et illvstrati ab Io. Nicolao Niclas / Lipsiae: Svmtv Caspari Fritsch, CIƆIƆCCLXXXI. The most recent edition is H. Beckh, Geoponica sive Cassiani Bassi scholastici de re rustica eclogae. Leipzig 1895. The latest edition is E. Lelli, L'Agricoltura antica: I Geoponica di Cassiano Basso, vol. I–II. Perugia 2010. Lelli's Greek text is Beckh's one. This paper uses the texts of Niclas and Beckh. On the high quality of Niclas' edition in textkritik, see E. Oder, Geoponika. *RE* 7/1 (1910) 1225. Beckh was able to take into account the Syriac version that Niclas could not know. On Greek agricultural works translated into Arabic/ Syriac, see F. Sezgin, Geschichte des Arabischen Schrifttums IV. Leiden 1971, 301–329; M. Ullmann, Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam, Handbuch der Orientalistik, Ergänzungsband VI 2. Leiden 1972, 427–439.

To date, most scholars believe that the "Anatolios" appearing in the *Geoponika* is Vindanius Anatolius of Berytus (Beirut).[1] R. RODGERS asserts that 'Unequivocally central to the legacy of content and form in the *Geoponika* is the work of a fourth-century writer, Vindonius Anatolius of Beirut. Very probably, although not certainly, Anatolius can be identified with the prefect of Illyricum of that name mentioned by Ammianus Marcellinus.'[2] A. DALBY also says that '*Vindanionius Anatolius Berytius* (apparently one person, variously cited under three names: Berytius means "from Beirut") was the author of a farming manual directly ancestral to the *Geoponika*. He wrote in the 4th century AD and apparently had a Roman political career.'[3] And L.M. HARTMANN also argues that 'Falls er (*viz.* Anatolius no. 1) mit dem Geoponiker Vindanius A. (*viz.* Anatolius no.14) identisch ist, wofür die gleiche Vaterstadt spricht, war er auch selbst litterarisch thätig.'[4] The first argument concerning one author or three authors is by I. N. NICLAS. He once wrote:

> 'Forsitan scripsit Cassianus, Ἐκ τοῦ Φλωρεντίνου, καὶ Ταραντίνου, καὶ Οὐϊνδανιωνίου Ἀνατολίου Βηρυτίου: vnde factum est, καὶ Οὐϊνδανιωνίου, καὶ Ταραντίνου, καὶ Ἀνατολίου, καὶ Βηρυτίου. Sed, vtut sit, errore quocunque multiplicatus videtur vir vnus. Omnes quidem erroris insimulant Photium, quasi homines tres confuderit in vnum ... Contra vero multo est pronius, Geoponicorum collectorem, breuitatis causa ex tribus eiusdem hominis nominibus vnum modo, nunc hoc, nunc illud, posuisse; vnde, plures esse scriptores, nata sit opinio.'[5]

T. OWEN interpreted Ἀνατόλιος, Βηρύτιος and Οὐϊνδανιώνιος as three different authors. He also noted that 'Some have supposed that the epithet (i.e. Berytius) belongs to Anatolius. '[6]

In this paper we shall examine the hypothesis that Cassianus probably identified Οὐϊνδανιώνιος, Ἀνατόλιος and Βηρύτιος as three authors, and that Photios by mistake interpreted Οὐϊνδανιώνιος, Ἀνατόλιος and Βηρύτιος as one author.

---

1 LELLI, Agricoltura (as footnote 0 above) 399 argues that 'Vindanione, Anatolio e (il) Berizio sono in realtà la medesima persona: Vindanione Anatolio di Beirut. Tuttavia sembra che il fraintendimento di vederli come tre fonti distinte risalga a Cassinao, e non alla tradizione manoscritta.' See also J.-P. GRÉLOIS / J. LEFORT (transl.), Géoponiques. Paris 2012, 13.

2 R. RODGERS, Κηποποιΐα: Garden making and garden culture in the Geoponika, in A. Littlewood et al. (eds.), Byzantine garden culture. Washington D. C. 2002, 161.

3 A. DALBY (transl.), Geoponika: farm work. Totnes 2011, 48. He used the edition of the Greek by BECKH.

4 L.M. HARTMANN, Anatolius 1. *RE* 1/2 (1894) 2071; cf. *PLRE* I, s.v. Anatolius 3. On Vindanius Anatolius aus Berytus, see M. WELLMANN, Anatolius 14. *RE* 1/2 (1894) 2073.

5 I.N. NICLAS (ed.), Γεωπονικά. Geoponicorvm sive de re rustica libri XX, tom. 1. Lipsiae 1781, XLIX.

6 T. OWEN (transl.), Γεωπονικά: Agricultural Pursuits. London 1805, III–IV and X.

And we also shall examine whether the Anatolius appearing in the *Geoponika* can be identified with the prefect of Illyricum of that name from Berytus (ἐκ Βηρυτοῦ πόλεως) mentioned in Amm. 19.11.2 and Eun. *vit. soph.* 85 or not. This paper attempts to refute the prevailing view.

The *Geoponika* consists of 20 books and 621 chapters. Each chapter has a chapter heading and 494 of the chapter headings also give the names of the work and the author (in genitive case). To give one example, the chapter heading for *Gp.* 13. 1 reads as follows: Περὶ ἀκρίδων. Δημοκρίτου. If the same author is responsible for consecutive chapters, subsequent citations are as "the same" (Τοῦ αὐτοῦ). 32 authors who are Greco-Roman agricultural writers appear in 494 chapter headings. Table 1 gives the frequency of each of the 32 authors in each book.

Table 1

Authors/Books	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	Total
Africanus		2		1	4		5		2	13		2	3	2			2	3			39
Anatolius		1			4	3	1			4	1	2	1	1				1			19
Apsyrtus																9					9
Apuleius		1				1	1	2	1	1		1	1								9
Aratus	3																				3
Aristoteles														1							1
Berytius		1		1	2		1	1		4		1	1	2				3			17
Cassianus					2																2
Damogeron		2			3		2		2	4		2									15
Democritus		2		2	5	1	4	2	2	17		1	2	2	1		2	1	2	1	47
Didymus	1	8		4	3	4	2	1	7	10	3	5	2	6	3	1	2	5	2	1	70
Dionysius	1																				1
Diophanes	2	2			4	1	2		1	4		1	1		1			1			20
Florentinus	1	11		3	9	7	2	1	7	12	4	10	1	3	1		3	4	1	1	81
Fronto							2					1							1		4
Hierocles																3					3
Hippocrates																1					1
Leontinus		2			1		1	1	1	4	1	1		3	1			1			17
Oppianus																				1	1
Pamphilus		1			1		1			3			1	1							8
Paxamus		2		1	1		2		1	4		3	3	3	2		2	1			23
Pelagonius																3					3
Ptolemaeus	1																				1
Pythagoras								1													1
Quintilii	1	2	1		1		2		1	2	1	1		2			1	1			16
Sotion		3			7	1	3	3	2	2	1	2	1				3				28
Tarantinus		2		3			1		4	1	1	1								2	15
Theomnestus																5			1		6
Varro		3	1		2	1	1	2	1	1		2		1			1		1		17

Vindanionius		1	1	1	2	1				6
Xenophon									1	1
Zoroastres	2	1	1	3	1		1	1		10

Let us now turn our attention to *Gp.* 1. ΥΠΟΘΕΣΙΣ (Argvmentvm):[7]

> … τουτὶ τὸ βιβλίον συντέθεικα. συνείλεκται δὲ ἐκ τῶν Φλωρεντίνου, *καὶ Οὐϊνδανιωνίου, καὶ Ταραντίνου, καὶ Ἀνατολίου, καὶ Βηρυτίου,* καὶ Διοφάνους, καὶ Λεοντίου, καὶ Δημοκρίτου, καὶ Ἀφρικανοῦ παραδόξων, καὶ Παμφίλου, καὶ Ἀπουληΐου, καὶ Βάρωνος, καὶ Ζωροάστρου, καὶ Φρόντωνος, καὶ Παξάμου, καὶ *Δαμογέροντος,* καὶ Διδύμου, καὶ Σωτίωνος, καὶ τῶν Κυντιλίων.[8]

On the contrary, the edition of Beckh reads as follows:

> … τουτὶ τὸ βιβλίον συντέθεικα. συνείλεκται δὲ ἐκ τῶν Φλωρεντίνου *καὶ Οὐϊνδανιωνίου καὶ Ἀνατολίου καὶ Βηρυτίου*[9] καὶ Διοφάνους καὶ Λεοντίου *καὶ Ταραντίνου* καὶ Δημοκρίτου καὶ Ἀφρικανοῦ παραδόξων καὶ Παμφίλου καὶ Ἀπουληΐου καὶ Βάρωνος καὶ Ζωροάστρου καὶ Φρόντωνος καὶ Παξάμου καὶ *Δαμηγέροντος*[10] καὶ Διδύμου καὶ Σωτίωνος καὶ τῶν Κυντιλίων.

Nineteen of the 32 authors appear in this section. We must examine "καὶ Οὐϊνδανιωνίου, καὶ Ἀνατολίου, καὶ Βηρυτίου." ODER interpreted these three names as one man's name, Vindanius Anatolius from Berytus, and he calculated the frequency of occurrence of this name as 42 times.[11] This figure obviously refers to the sum of Anatolius (19 times)[12] + Berytius (17 times) + Vindanionius (6 times) (see Table 1).

---

7 See the editions of Brassicanus, Needham and Niclas.

8 "… I (i. e. Cassianus) composed this work. It is taken from (the writings) of Florentinus, and of Vindanionius, and of Tarantinus, and of Anatolius, and of Berytius, and of Diophanes, and of Leontius, and of Democritus, and the Paradoxes of Africanus, and from(the writings) of Pamphilus, and of Apuleius, and of Varro, and of Zoroastres, and of Fronto, and of Paxamus, and of Damegeron, and of Didymus, and of Sotion, and of the Quintilii." It seems that Gp. 1. Arg. was written by Cassianus, and that Gp. 2 – 20, Args. with the formula: τάδε ἔνεστιν ἐν τῇδε τῇ βίβλῳ, (δευτέρᾳ–εἰκοστῇ) μὲν οὔσῃ τῶν περὶ γεωργίας ἐκλογῶν, περιεχούσῃ δὲ (κτλ.) were inserted by the tenth century compiler. In this paper I will treat the Quintilii (two brothers) as one author for the sake of convenience

9 Probably, this reading is based on manuscripts: συνείλεκται δὲ, ἔκ τε Φλωρεντίνου φιλοσόφου καὶ δημοκρίτου· ἔτι δὲ, *ἰουινδανίου· ἀνατ.· βηρ.·* διοφ.· λεοντίου· ἀπουηλίου·…. See BECKH, Geoponica (as footnote 0 above) XXIX.

10 The difference of both readings is attributed to Greek mss. Cf. NICLAS, Γεωπονικά (as footnote 5 above) 7.

11 ODER, Geoponika (as footnote 0 above) 1221.

12 DALBY, Geoponika (as footnote 3 above) 48 f. calculated the frequency of occurrence of Anatolius as 21 times.

The reason for interpreting three names as one man's name is given by Photios (c. 810 – 893), *Bibliotheca*, cod. 163:

> Ἀνεγνώσθη Οὐϊνδανίου Ἀνατολίου Βηρύτου συναγωγὴ γεωργικῶν ἐπιτηδευμάτων˙ Συνήθροισται δὲ [107 a] αὐτῷ τὸ βιβλίον ἔκ τε τῶν Δημοκρίτου, Ἀφρικανοῦ τε καὶ Ταραντίνου καὶ Ἀπουληΐου καὶ Φλωρεντίου καὶ Οὐάλεντος καὶ Λέοντος καὶ Παμφίλου, καὶ δὴ καὶ ἐκ τῶν Διοφάνους παραδόξων· τόμοι δέ εἰσι τὸ βιβλίον ιβ′.[13]

Vindanionios is called Vindanios by Photios. Photios also refers to Anatolios as Vindanios Anatolios Berytos who compiled *the Collection of Instructions on Agriculture* (συναγωγὴ γεωργικῶν ἐπιτηδευμάτων).[14] The reason for identifying Anatolius as Anatolios *Berytos* here seems to be given by Eun. *vit. soph.* 85: ἦν μὲν γὰρ ἐκ Βηρυτοῦ πόλεως, καὶ Ἀνατόλιος ἐκαλεῖτο. The work of Anatolios is in twelve books. He excerpted and compiled the collection from ancient agricultual writers, Democritos, Africanos, Tarantinos, Apuleios, Florentios, Valens, Leon, Pamphilos, and Diophanes. Eight writers of 19 appearing in *Gp.* 1. Arg. are mentioned here. Florentios and Leon are called Florentinos and Leontios there. On the one hand N.G. Wilson interpreted Ταραντῖνος (Tarantinus) as of Tarentum, namely τὸ ἐθνικόν and supposed that the epithet (i.e. Ταραντῖνος) belongs to Africanus: Africanus of Tarentum.[15] But it seems to me that his interpretation is not correct. Ταραντίνου is best regarded as the author's name (in the genitive case).[16] On the other Βηρύτου used in Phot. *Bibl.* 106b, 41 – 42 is τὸ ἔθνος, not τὸ ἐθνικόν; τὸ ἐθνικόν of Βηρυτός is Βηρύτιος. Probably Photios interpreted Βηρύτιος appearing in *Gp.* 1. Arg. as τὸ ἐθνικόν and supposed that the epithet (i.e. Βηρύτιος) belongs to Ἀνατόλιος. Thus he by mistake identified Βηρυτός with Βηρύτιος and interpreted Βηρυτός as of Beirut, namely τὸ ἐθνικόν. His misunderstanding is similar to Wilson's.

It seems that συναγωγὴ γεωργικῶν ἐπιτηδευμάτων of Anatolios was translated into Arabic twice.[17] First, in 179/795 Yaḥyā ibn-Ḵālid ibn-Barmak commissioned the Patriarch of Alexandria, the bishop of Damascus and the monk Eusta-

13 Phot. Bibl., ed. R. Henry, 2. Paris 1960, cod. 163.

14 Sezgin, Geschichte (as footnote 0 above) 314; Ullmann, Geheimwissenschaften (as footnote 0 above) 429; Lelli, Agricoltura (as footnote 0 above) LXVIII–LXXI take the same position as did Photios.

15 N.G. Wilson (transl.), Photius, The Bibliotheca. A selection. London 1994, 147.

16 See chapter headings of Gp. 2. 12, 27; 4. 4 – 6; 9. 21 – 24, and Gp. 5. 11. 5; 13. 4. 5; 13. 8. 7; 13. 9. 12. On Tarantinos, see Owen, Γεωπονικά (as footnote 6 above) IX; Lelli, Agricoltura (as footnote 0 above) LXV–LXVI; Dalby, Geoponika (as footnote 3 above) 47; Grélois/Lefort, Géoponiques (as footnote 1 above) 13 note 7.

17 Cf. Ullmann, Geheimwissenschaften (as footnote 0 above) 430.

thios (Ūsṭāt) to translate it directly from the Greek into Arabic. One manuscript of this translation entitled *kitāb filaḥat al-arḍ by Abṭroliūs* was found by P. Sbath.[18] He regards Abṭroliūs appearing in the title as Anaṭūliyūs (i.e. Anatolios).[19] The introduction of this book reads as follows: "this is the book of Anaṭūliyūs," and he excerpted and compiled the collection from ancient writers, "Hippocrates, Aristotle, Erasistratos, Herodotus, Democritus, Galen, Africanus, Plutarch, Apuleius, Serapion and Asclepius" (Text 1).[20] The author of this book is Anaṭūliyūs, not Yūniyūs. 3 writers of 9 appearing in Photios appear here. The work probably is in twelve books.[21] Quotations from this version are in ibn Wāfid and ibn Ḥağğāğ. According to ibn al-ʿAwwām, Anatolios is written as Anaṭūliyūs *al-Ifrīqī*,[22] not *al-Bairūtī* in ibn Ḥağğāğ, just as Marcus Terentius Varro is written as Bārūn al-Rūmī. Συναγωγή of Anatolios also was translated into Syriac in the 9th C.[23] This version carries the title *kṯāḇā ḏ-akkārūṯā ḏ-Yūniyūs* (*Buch der Landwirtschaft von Junius*).[24] Now Yūniyūs is generally interpreted as Vindanios (i.e. Vindan-*ionios*),[25] though he was identified with Lucius *Junius* Moderatus Columella before.[26] There is the manuscript of this version in London.[27] It is anonymous, imperfect and of the 8th or 9th C. It is unclear whether it is Vindanios' text, but it is a treatise on agriculture[28] and consists of fourteen

---

18 P. Sbath, L'ouvrage géoponique d'Anatolius de Bérytos (IVe siècle), manuscrit arabe découvert. *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 13 (1930–31) 47–54 (with Arabic texts).

19 Ibid. 48. On the contrary Sezgin, Geschichte (as footnote 0 above) 308, 315 says that this is not Anatolius, but Ps.-Apollonius (Balīnās al-Ḥakīm). It seems to me that Abtrolius is Anatolius, not Apollonius, because the Arabic letters ب and ر in Aḇṯrolius seem to be a slip of the pen for ن and و. See Sbath, Ouvrage (as footnote 18 above) 50.

20 See Sbath, ibid. 50–51.

21 Ibid. 50.

22 Ullmann, Geheimwissenschaften (as footnote 0 above) 444.

23 Cf. Ullmann, ibid. 431. On the date of the translation into Syriac of the Greek scientific works, see D. Gutas, Greek thought, Arabic culture: the Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early ʿAbbāsid society (2nd–4th /8th–10th centuries). London 1998, 22.

24 I. Löw, Aramäische Pflanzennamen. Leipzig 1881, 18–19. Cf. Ullmann, Geheimwissenschaften (as footnote 0 above) 431.

25 This interpretation is based on Valentin Rose. Cf. Löw, Pflanzennamen (as footnote 24 above) 19 note 2; Ullmann, Geheimwissenschaften (as footnote 0 above) 431 note 3. However, it is not certain whether Yūniyūs is Vindanios.

26 Ullmann, Geheimwissenschaften (as footnote 0 above) 433.

27 See P. Lagardius (ed.), Geoponicon in sermonem syriacum versorum quae supersunt. Lipsiae/Londinii 1860. Cf. P. Lagarde, III. De geoponicon versione syriaca, in: Gesammelte Abhandlungen. Leipzig 1866, 120–146.

28 Sbath, Ouvrage (as footnote 18 above) 48 regarded the manuscript of London as the text of Vindanios.

books. This Syriac version again was translated into Arabic.[29] Thus in the second Arabic version the name of Yūniyūs also appears.[30] We have now Arabic/Syriac versions of συναγωγὴ γεωργικῶν ἐπιτηδευμάτων; one version circulates under the name of Anaṭūliyūs,[31] another under the name of Yūniyūs. None of these wrote Anatolios' name in full. It generally seems that the family name (cognomen), not first name (praenomen) was used for the author's name. Thus we ought to see Anaṭūliyūs and Yūniyūs as a separate person in these cases. Probably, although not certainly, Yūniyūs was identified with Anaṭūliyūs by the Syriac translator through a deduction based on Photios' notice: Ἀνεγνώσθη *Οὐϊνδανίου* Ἀνατολίου *Βηρύτου* συναγωγὴ γεωργικῶν ἐπιτηδευμάτων, because Vindanios is written as *Yūniyūs al-Bairūtī* in Ibn Abī Uṣaibiʿa (1194 – 1270).[32] It appears that the oriental doubling of Anaṭūliyūs/Yūniyūs took place in this way. If this hypothesis is correct, we can say that συναγωγή of Anatolios was translated into Syriac after Photios' *Bibliotheca*, and that the manuscript of London is from the 9th c.

Once more we'll return to the *Gp.* The conjunction used in *Gp.* 1. Arg. is καί, not ἤ, and καὶ Ταραντίνου is inserted between καὶ Οὐϊνδανιωνίου and καὶ Ἀνατολίου. These names are spelled Οὐϊνδανιωνίου, Βηρυτίου, not Οὐϊνδανίου, Βηρύτου. Let us postulate that Cassianus wrote καὶ Οὐϊνδανιωνίου Ἀνατολίου Βηρυτίου. Why did Cassianus write only Anatolios' name in full? Even if Cassianus wrote καὶ Οὐϊνδανιωνίου Ἀνατολίου Βηρυτίου, the author's name ought to be Ἀνατολίου, just as Cassius Dionysius Utiensis is written as Διονυσίου. It is unlikely that three different names would be used in chapter headings.

Let us look at how Οὐϊνδανιώνιος, Ἀνατόλιος and Βηρύτιος appear in the various chapter headings. Of the 42 cases 24 are as follows:

1. 2. 9. Βηρυτίου, 10. Ἀνατολίου
2. 5. 10. Ἀνατολίου, 11. Βηρυτίου
3. 5. 25. Ἀνατολίου, 26. Τοῦ αὐτοῦ
4. 5. 33. Βηρυτίου, 34. Οὐϊνδανιωνίου
5. 6. 3. Ἀνατολίου, 4. Τοῦ αὐτοῦ
6. 10. 18. Ἀνατολίου, 19 Βηρυτίου
7. 10. 43. Οὐϊνδανιωνίου, 44. Τοῦ αὐτοῦ

29 Gutas, Greek thought (as footnote 23 above) 114 – 115.
30 b.–ʿAwwām Filāḥa I, 98, 10 ff.: Qāla Yūniyūsu (Vindanios said). See Ullmann, Geheimwissenschaften (as footnote 0 above) 432.
31 Nuwairī Nihāya I, 352, 8. On an-Nuwairī, see Ullmann, Geheimwissenschaften (as footnote 0 above) 35.
32 See ibid. 432.

8. 10. 69. Βηρυτίου, 70. Τοῦ αὐτοῦ
9. 12. 36. Ἀνατολίου, 37. Βηρυτίου
10. 14. 20. Βηρυτίου, 21. Ἀνατολίου[33]
11. 18. 17. Ἀνατολίου, 18. Βηρυτίου, 19. Τοῦ αὐτοῦ, 20. Τοῦ αὐτοῦ

Thus in cases where there are different names (Nos. 1–2, 4, 6, 9–11), these names cannot refer to the same author. Moreover as mentioned above, where the same author appears in following chapters (Nos. 3, 5, 7–8, 11), the author is cited as "the same". Finally among the 494 chapter headings there are no cases where the same author is called by different names. Therefore, we can conclude from the above cases that Οὐϊνδανιώνιος, Ἀνατόλιος and Βηρύτιος were different authors.

To sum up: Cassianus probably identified Οὐϊνδανιώνιος, Ἀνατόλιος and Βηρύτιος as three authors.[34] Therefore, it is probable that Photios mistakenly interpreted Οὐϊνδανιώνιος, Ἀνατόλιος and Βηρύτιος as one author through a deduction based on *Gp.* 1. Arg. [35] It also appears that the Anatolios in the *Geoponika* cannot be identified with the man mentioned in Amm. 19, 11, 2 and Eun. *vit. soph.* 85, because Βηρύτιος appearing in *Gp.* 1. Arg. is a personal name, not τὸ ἐθνικόν and Anaṭūliyūs is al-Ifrīqī, not al-Bairūtī. Finally, we can conclude from the above considerations that Vindanios Anatolios Berytos is actually an erroneous composite for the names of three different individuals.

---

33 Ἀνατόλιος also is cited in Gp. 13. 12 with the chapter heading of "Πρὸς μυίας. Βηρυτίου" (see Gp. 13. 12. 3: Ἀνατόλιος δέ φησιν ...). In this case where both names are different, these names cannot refer to the same author. On the other hand, in cases where both names are same (for example, see Gp. 13. 5; 14. 26; 16. 22), these names can refer to the same author.
34 All editors but LELLI also have interpreted Οὐϊνδανιώνιος, Ἀνατόλιος and Βηρύτιος as three different authors. See P. NEEDHAM (ed.), Γεωπονικά: Geoponicorvm sive de re rustica libri XX. Cassiano Basso Scholastico Collectore, Cantabrigiae 1704, III. Cf. GRÉLOIS/LEFORT, Géoponiques (as footnote 1 above) 13 note 4.
35 See note 9 above.

DE GRUYTER DOI 10.1515/bz-2017-0007 — BZ 2017; 110(1): 69–88

Francesco Monticini

… et l'âme créa le rêve. Le traité *Sur les songes* de Synésios de Cyrène

Abstract: From Homer onwards, in both ancient Greek and Byzantine cultures, dreams were generally conceived as a phenomenon that enters the human being from outside, inasmuch as inspired by the divinity, and not as a product of human interiority. Nevertheless, there exists a distinctly dedicated work about this subject that provides a completely different point of view: it is the treatise *On dreams* by Synesius of Cyrene. Assuming that dreams are cognizable, Synesius argues that they must be perceived in the same way as sense perceptions. Therefore, they must pass through the center of human self-consciousness, which Synesius calls «Imaginative Spirit». This is only the beginning of a philosophical demonstration aiming to prove that all the images belonging to the Becoming, including oneiric ones, reside inside the soul and do not have their own source outside the human being.

Adresse: Dr. Francesco Monticini, Dipartimento di Studi Umanistici, Università degli Studi Roma Tre, via Ostiense 234, 00146 Roma, Italia; francesco.monticini@uniroma3.it – CéSor, EHESS – Paris, 10 rue Monsieur-le-Prince, 75006 Paris, France; francesco.monticini@ehess.fr

«Je rêve ma peinture, ensuite je peins mon rêve» (V. Van Gogh)

Notre actuelle conception des rêves, il est presque inutile de le remarquer, est fortement imprégnée de la pensée psychanalytique. On sait bien que selon cette vision les songes nous transmettent toujours des messages à interpréter et, en plus, ils nous parlent notamment de nous-mêmes, c'est-à-dire de notre univers intérieur. Il serait donc possible de retrouver dans un récit d'un rêve non seulement les traces de l'expérience individuelle, mais aussi les catégories mentales propres à la communauté de référence de la personne analysée. Pourtant, lorsque nous abordons d'autres cultures (qu'elles appartiennent au passé ou à

Je veux remercier S. Ronchey et P. Odorico pour les conseils précieux qu'ils m'ont donnés pendant la rédaction de cet article. Je souhaite remercier aussi A. Rigo, pour ses importantes suggestions bibliographiques. Je suis très reconnaissant envers V. Nicolini pour avoir eu la patience de lire et corriger mon texte. Les défauts qui restent sont sans doute à attribuer à moi.

un présent géographiquement éloigné), nous trouvons à cet égard des approches complètement différentes.[1]

En ce qui concerne l'Antiquité tardive et le monde byzantin, nous voyons que la plupart des ouvrages traitant ce sujet partagent au fond la même conception: le songe, notamment le songe prophétique,[2] est un phénomène qui provient du dehors de l'être humain, généralement envoyé par une quelqu'entité surnaturelle. Il s'agit, bien évidemment, d'un héritage ancien.[3] Il suffit de penser, en fait, à la très vaste spéculation classique, qui remonte jusqu'à Homère.[4] Il est probable que cette conception du rêve dérive du fait que le sommeil a depuis toujours entretenu un rapport très fort avec la mort; pour cette raison, les rêves, en tant qu'images qui se montrent à nous dans cet état de «mort apparente», ont eu chez beaucoup de peuples[5] un lien très étroit avec l'au-delà et, plus en général, avec la dimension surnaturelle (qui est – bien évidemment – aperçue comme externe à la personne endormie). Toutefois, il existe un ouvrage, le traité *Sur les songes* de Synésios de Cyrène, qui nous offre un point de vue parfaitement opposé: selon cet auteur, les rêves (y compris les rêves prophétiques) sont plutôt des produits de l'âme, à savoir des phénomènes qui proviennent de la partie la plus interne de l'être humain. L'analyse de cette œuvre, l'eventuelle «modernité» de son approche du thème, ainsi que ses rapports avec la production byzantine concernant les rêves, sont les buts principaux de cet article.

---

1 Voir à ce propos, *in primis*, D. Pick / L. Roper (éd.), Dreams and history. The interpretation of dreams from ancient Greece to modern psychoanalysis. Hove/New York 2004.

2 Comme nous le verrons, les songes sont souvent divisés par les auteurs anciens et byzantins en deux catégories: les songes prophétiques et les songes communs ou physiologiques.

3 À ce propos, il est très intéressant de remarquer qu'aujourd'hui nous disons communément «j'ai fait un rêve», alors qu'un grec ancien disait «j'ai vu un rêve» (à ce sujet cf. G. Guastella, Onar idein / oneirata legein. Inganni nella percezione e nel racconto dei sogni. *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena* 16, 1995, 18 – 21).

4 La littérature scientifique à propos des rêves dans l'Antiquité classique est très vaste: nous nous bornons à citer ici les essais, assez récents, de W.V. Harris, Dreams and experience in classical antiquity. Cambridge, Mass. / Londres 2009, et de G. Guidorizzi, Il compagno dell'anima. Milan 2013.

5 Non seulement chez les Grecs anciens, mais aussi, par exemple, chez les Maoris en Océanie (Guidorizzi, ibid. 20 – 22). En ce qui regarde l'Antiquité grecque, pourtant, nous pouvons citer au moins deux passages concernant ce thème et tirés, respectivement, de Plutarque (fr. 178; cf. Plutarco, Frammenti, éd. P. Volpe Cacciatore. Naples 2010, 200) et de Xénophon (Cyropédie 8, 7, 21): «Il semble, en effet, que l'âme sort complètement du corps après la mort, alors qu'elle prend une brève fuite pendant le sommeil»; «Il n'existe aucune expérience humaine si proche de la mort comme le sommeil».

Le point de départ obligé pour aborder la conception des rêves à Byzance est sûrement l'*Onirocritique* d'Artémidore de Daldis, remontant au IIe siècle après J.-C.[6] Il consiste en un véritable manuel pour qui croit au pouvoir prophétique des songes: en se basant sur du matériau beaucoup plus ancien, l'auteur nous révèle les présages qui sont à son avis cachés dans les différentes typologies d'images oniriques. Le critère avec lequel il explique la signification des rêves, d'ailleurs, n'est jamais fondé sur une analyse profonde de l'intériorité du rêveur (de la façon moderne, pour ainsi dire), mais plutôt sur des associations phonétiques ou sémantiques. Par exemple, rêver de se rendre dans une maison close et puis de ne pas parvenir à en sortir peut même devenir un présage de mort: comme en effet le lupanar est un endroit fréquenté par tout le monde, selon Artémidore, on pourrait dire la même chose de l'au-delà; c'est de cette manière, donc par analogie, que le premier devient un symbole du deuxième.[7] D'un point de vue théorique, l'auteur de Daldis se borne à diviser les rêves en deux grandes catégories:[8] les ὄνειροι (à savoir les songes qui possèdent une quelque valeur prémonitoire) et les ἐνύπνια (les songes qui sont dépourvus de tout pouvoir prophétique).[9] Pourtant, il n'entend pas toutes les images oniriques comme des produits de l'âme humaine.

Synésios de Cyrène – vécu deux siècles après l'auteur de l'*Onirocritique*, à savoir à la fin de l'Antiquité et au début de la période byzantine – fut un auteur tout à fait différent[10] d'Artémidore. Il étudia la philosophie néoplatonicienne à l'école d'Alexandrie avant de devenir, sans renier d'aucune manière sa formation, un

---

6 À propos d'Artémidore cf. au moins R. Pack, Artemidorus and his waking world. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 86 (1955) 280 – 290; A. H. M. Kessels, Ancient systems of dream-classification. *Mnemosyne* 4 (1969) 389 – 424; Guidorizzi, ibid. 223 – 235; D. Del Corno, C'è del metodo in questa follia: Artemidoro, dans G. Guidorizzi (éd.), Il sogno in Grecia. Bari 1988, 147 – 159; J. du Bouchet / C. Chandezon, Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves. Paris 2012; D. E. Harris McCoy, Artemidorus' Oneirocritica: text, translation, and commentary. Oxford 2012.

7 M. Bettini, Alle porte dei sogni. Palerme 2009, 71 – 74.

8 Par la suite, il aura recours aussi à des souscatégories (Onirocritique, I 1 – 2).

9 Il faut dire qu'il s'agit d'une division très ancienne, qui remonte jusqu'à Homère: il suffit de citer le passage, très célèbre, des portes de corne et d'ivoire (Odyssée 19, 560 – 569). Comme nous le verrons par la suite, d'autres divisions des images oniriques furent proposées par des auteurs chrétiens.

10 cf. G. Guidorizzi, L'interpretazione dei sogni nel mondo tardo antico: oralità e scrittura, dans T. Gregory (éd.), I sogni nel Medioevo. Rome 1985, 155.

évêque chrétien (à Ptolémaïs, en Cyrénaïque).[11] En raison de ses capacités rhétoriques, il fut beaucoup apprécié par les générations suivantes, comme le démontre la production de nombreux commentaires de ses lettres[12] et, comme nous le verrons par la suite, de son traité *Sur les songes*.

En ce qui concerne cette œuvre, elle avait déjà été écrite en 405, lorsque Synésios[13] envoya à Hypathie, sa maîtresse de philosophie à l'école d'Alexandrie, une lettre de présentation. Il est fort intéressant de lire quelques mots tirés de cette épître, dans laquelle l'auteur affirme avoir écrit l'ouvrage dans un état très proche de la transe.

> Le second[14] livre, c'est Dieu qui en a commandé et contrôlé la composition, et il constitue en hommage offert à la nature imaginante. L'ouvrage est une enquête sur toutes les fonctions de représentation de l'âme et traite de certaines autres doctrines que les philosophes grecs n'ont pas encore abordées. Mais pourquoi s'étendre sur lui? Au vrai, je l'ai

---

11 Pour une introduction à Synésios et notamment à son ouvrage *Sur les Songes* voir C. Lacombrade, Synésios de Cyrène, hellène et chrétien. Paris 1951; H.I. Marrou, La «conversion» de Synésios. *REG* 65 (1952) 474 – 484; J. Bregman, Synesius of Cyrene, Philosopher-Bishop. Berkeley/Los Angeles/Londres 1982; N. Aujoulat, Les avatars de la phantasia dans le Traité des songes de Synésios de Cyrène. *Koinonia* 7 (1983) 157 – 177; idem, Les avatars de la phantasia dans le Traité des songes de Synésios de Cyrène. *Koinonia* 8 (1984) 33 – 55; T.D. Barnes, When did Synesius become bishop of Ptolemais? *GRBS* 27 (1986) 325 – 329; D. Roques, Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire. Paris 1987; Sinesio, Opere, epistole, operette, inni, éd. A. Garzya. Turin 1989; Sinesio, I sogni, éd. D. Susanetti. Bari 1992; A. Cameron / J. Long, Barbarians and politics at the court of Arcadius. Berkeley/Los Angeles/Oxford 1993; M. Di Pasquale Barbanti, Filosofia e cultura in Sinesio di Cirene. Florence 1994; T. Schmitt, Die Bekehrung des Synesios von Kyrene. Munich 2001; Synésios de Cyrène, Opuscule I (vol. IV), éd. J. Lamoureux / N. Aujoulat. Paris 2004, 187 – 267; J. Bregman, Synesius of Cyrene, dans L.P. Gerson (éd.), The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity. Cambridge 2010, I 520 – 537 (en particulier 520 – 523 pour la vie, 23 – 25 pour les ouvrages); Synesius, *De Insomniis*. On prophecy, dreams and human imagination, éd. D.A. Russell / H.G. Nesselrath. Tübingen 2014; B. Neil, Synesius of Cyrene on dreams as a pathway to the divine. *Phronema* 30/2 (2015) 19 – 36. Pour une analyse des théories sur les rêves dans l'Antiquité tardive, voir aussi P. Cox Miller, Dreams in late antiquity. Princeton 1994 (en particulier 70 – 73 pour Synésios).

12 Voir à ce propos A. Garzya, Per l'edizione delle Epistole di Sinesio, dans idem, Storia e interpretazione di testi bizantini. Saggi e ricerche. Variorum Reprints. Londres 1974, nn° XXIII, XXVIII.

13 Il naquit très probablement entre 365 et 370 après J.-C.; il mourut autour de 412. À propos de la chronologie de la vie de Synésios voir surtout les essais, déjà cités, de Lacombrade, Synésios; Marrou, «Conversion»; Bregman, Synesius; et Cameron/Long, Barbarians.

14 Synésios envoya à Hypatie, avec cette lettre, deux ouvrages à lire (à vrai dire trois, car pour atteindre le nombre parfait il inclut aussi son bref traité *À Paeonius, Sur le don d'un astrolabe*): le premier était le Dion, auquel l'auteur a dédié à peu près les premiers deux tiers de l'épître.

> entièrement rédigé en une seule nuit, ou plutôt en une fin de nuit, celle qui m'imposa même, dans une vision, l'obligation de le composer. Il y a, dans le discours, des endroits (deux ou trois, je crois) où, comme étranger à moi-même, j'écoute avec le reste de l'auditoire mes propres paroles.[15] Et maintenant, à chaque fois que j'aborde l'ouvrage, j'éprouve une impression merveilleuse: «une voix prophétique divine m'enveloppe», pour rendre l'expression poétique. N'est-ce qu'une impression personnelle? D'autres peuvent-ils aussi l'éprouver? Voilà encore ce que tu m'indiqueras, car assurément tu seras, après moi, la première des Hellènes à lire cet écrit.[16]

Comme nous venons de le lire, Synésios place au centre de son traité l'analyse de la «nature imaginante» (φανταστικῇ φύσει). Ailleurs,[17] toutefois, pour indiquer le même concept, il utilise l'expression *pneuma phantastikon*, que nous pourrions traduire par «esprit imaginatif». De quoi s'agit-il exactement? Comme on peut immédiatement le constater, l'expression est composée par deux mots. En fait, le *pneuma* (πνεῦμα) dérive de la philosophie platonicienne, notamment du dialogue *Timée:*[18] selon Platon, il s'agit du premier véhicule pneumatique dont

---

15 Synésios semble raconter ici une expérience que, en termes psychiatriques modernes, nous pourrions définir de dissociation et de dépersonnalisation.

16 «Θάτερον δὲ θεὸς καὶ ἐπέταξε καὶ ἀνέκρινεν, ὃ τῇ φανταστικῇ φύσει χαριστήριον ἀνατέθειται. Ἔσκεπται δὲ ἐν αὐτῷ περὶ τῆς εἰδωλικῆς ἁπάσης ψυχῆς, καὶ ἕτερ'ἄττα προκεχείρισται δόγματα τῶν οὔπω φιλοσοφηθέντων Ἕλλησι. Καὶ τι ἄν τις ἀπομηκύνοι περὶ αὐτοῦ; ἀλλ'ἐξείργασται μὲν ἐπὶ μιᾶς ἅπαν νυκτός, μᾶλλον δὲ λειψάνου νυκτός, ἣ καὶ τὴν ὄψιν ἤνεγκε τὴν περὶ τοῦ δεῖν αὐτὸ συγγεγράφθαι. Ἔστι δὲ οὗ τῶν λόγων δίς που καὶ τρίς, ὥσπερ τις ἕτερος ὤν, ἐμαυτοῦ γέγονα μετὰ τῶν παρόντων ἀκροατής· καὶ νῦν ὁσάκις ἂν ἐπίω τὸ σύγγραμμα, θαυμαστή τις περὶ ἐμὲ διάθεσις γίνεται, καὶ τις ὀμφή με θεία περιχεῖται κατὰ τὴν ποίησιν. Εἰ δὲ μὴ μόνον τὸ πάθος ἐμοῦ καὶ περὶ ἕτερον δ'ἂν ταῦτα γένοιτο, σὺ καὶ τοῦτο μηνύσεις. Σὺ γὰρ δὴ μετ'ἐμὲ πρώτη τῶν Ἑλλήνων ἐντεύξῃ.» Il s'agit de l'épître 154; le texte grec et la traduction sont tirés de Synésios de Cyrène, Correspondance (vol. III), ed. J. Lamoureux / N. Aujoulat. Paris 2000, 305.

17 La première occurrence de ce terme est *Sur les Songes*, 5.

18 41d, 42e. Comme tous les philosophes postérieurs à Plotin, Synésios considère les termes ochema (ὄχημα) et pneuma presque comme des synonymes. Pour une discussion approfondie de l'histoire et de l'évolution de ces termes dans la philosophie ancienne voir M. Di Pasquale Barbanti, Ochema-pneuma e phantasia nel Neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose. Catane 1998, 21 – 71 (avec bibliographie); N. Aujoulat, De la phantasia et du pneuma stoïciens, d'après Sextus Empiricus au corps lumineux néo-platoniciens (Synésios de Cyrène et Hiéroclès d'Alexandrie. *Pallas* 34 [1988] 123 – 146; M. Zambon, Il significato filosofico della dottrina dell'OXHMA dell'anima, dans R. Chiaradonna [éd.], Studi sull'anima in Plotino. Naples 2005 307 – 337). Pour l'utilisation spécifique de ces termes par Synésios voir aussi Lamoureux/Aujoulat, Opuscule (ci-dessus note 11) 208 – 216, et surtout le récent article de I. Tanaseanu-Döbler, Synesius and the pneumatic vehicle of the soul in early Neoplatonism, dans Russell/Nesselrath, De insomniis (ci-dessus note 11) 125 – 156 (très important notamment pour le rapport entre le concept de pneuma en Synésios et son contexte philosophique et religieux).

l'âme se revête lors de sa descente des sphères célestes, avant de s'incarner pour la première fois dans le corps. Sa caractéristique principale est d'être ni complètement spirituelle comme l'âme ni tout à fait matérielle comme le corps de chair, mais une sorte de pont qui arrive à mettre en communication les deux parties.

En revanche, l'adjectif *phantastikon* dérive du mot grec *phantasia* (φαντασία), qui signifie «imagination». Dans ce cas, la philosophie de référence est plutôt aristotélicienne:[19] selon Aristote,[20] en fait, la *phantasia* est le centre de nos sens (il l'appelle aussi le «sens commun»). Elle est, en même temps, la partie de nous qui rassemble toutes les perceptions qui nous arrivent de l'extérieur et la faculté qui nous permet de créer ou combiner des images en complète liberté, sans aucun lien avec les objets réels. Pour mieux expliquer ce concept, Synésios[21] utilise la métaphore du cercle: si les sens, c'est-à-dire la vue, l'audition et ainsi de suite, sont les rayons d'une circonférence, l'imagination sera le centre, donc le point où toutes les perceptions doivent converger pour devenir conscientes. Il n'existe rien qui puisse être perçu par l'homme sans passer par l'imagination.

En résumé, en utilisant l'expression *pneuma phantastikon*, Synésios admet une coïncidence entre le concept de *pneuma*, «esprit», et celui d'imagination. Il faut dire que cette opération n'est pas spécifique à Synésios, mais commune aussi à d'autres philosophes néoplatoniciens: il suffit de citer l'«âme imaginative» (ψυχὴ φανταστική) de Porphyre.[22]

Sur la base de tout ce que nous avons dit jusqu'ici, il serait licite de se poser au moins les questions suivantes: quel est finalement le rapport entre l'esprit imaginatif et les rêves? Comment et combien l'esprit imaginatif est impliqué dans le processus onirique? Synésios répondrait que cela dépend du genre des rêves. Par exemple, il existe beaucoup de songes qui peuvent être facilement

---

19 Quoique Platon lui-même cite la phantasia dans certains dialogues: pour approfondir, voir A. Sheppard, «Phantasia in De Insomniis», dans RUSSELL/NESSELRATH, ibid. 97–110 (en particulier 102–106 pour la question de la phantasia conçue comme un miroir; 106–107 pour la différence d'utilisation de ce terme notamment par Aristote et Synésios; 108 pour le fait que la phantasia appartiendrait aussi aux animaux et aux démons).

20 De anima III, 3. En ce qui concerne l'histoire, plutôt vaste, du terme phantasia dans le monde ancien vd., in primis, le récent article, déjà cité, de SHEPPARD, outre que G. WATSON, Phantasia in classical thought. Galway 1988.

21 *Sur les songes*, 5.

22 *De regressu animae* (Porphyrii philosophi Fragmenta, éd. A. SMITH. Stuttgart/Leipzig 1993, fr. 290). Sur la base de Porphyre, Augustin parlera par la suite d'«anima spiritalis» (*De civitate Dei* 10, 9; 10, 27.).

expliqués en tant que produits des perceptions externes. Et cela pourrait arriver à partir d'une émotion présente, comme dans le cas de quelqu'un qui a soif et qui rêve des fleuves et des sources, aussi bien que de sensations passées et conservées dans la mémoire, comme dans le cas de celui qui rêve un fait qui s'est réellement passé.[23] Dans tous ces cas, effectivement, on peut affirmer, avec Basile de Césarée, que «les apparitions nocturnes ne sont que les échos des préoccupations du jour».[24]

Synésios, d'ailleurs, croyait fortement dans le pouvoir prophétique des rêves. Nous savons que les songes (comme, du reste, n'importe quelle autre perception) doivent passer par l'imagination pour dévenir conscients: mais comment est-il possible que l'imagination reçoive les informations des événements qui ne se sont pas encore passés? Comment pouvons-nous expliquer, en fait, que des traces de l'avenir passent à travers notre «sens commun»?

Il y a deux réponses possibles à ces questions: soit l'imagination reçoit ces informations de l'extérieur, à savoir, comme nous l'avons vu, de la «circonférence», soit elle ne reçoit pas du tout ces informations du dehors et alors il faut supposer un processus complètement différent.

En ce qui concerne la première solution, Synésios est prêt à accepter que quelques images du futur nous arrivent directement par les sens.[25] Sur la base de certaines théories qui remontent à Démocrite et à Épicure,[26] unies à des réflexions reprises plutôt d'Aristote,[27] Synésios admet que quelques sensations que nous recevons des objets externes nous transmettent des notions à propos de l'avenir. Nous ne pouvons pas ici nous étendre sur cette question:[28] il faut dire,

---

23 Le terme principal pour indiquer ce type de rêves était ἐνύπνια (tandis que les songes prophétiques étaient appelés ὄνειροι, cf. supra); les exemples sont tirés du commentaire de Nicéphore Grégoras (Nicéphore Grégoras, Explicatio in librum Synesii «De Insomniis», éd. P. Pietrosanti. Bari 1999, 74–75), qui peut-être garde à l'esprit Grégoire de Nysse (*La création de l'homme*, 12; *PG* 44, 172).

24 «Ὁποῖα γὰρ ἂν ᾖ τὰ κατὰ τὸν βίον ἡμῶν ἐπιτηδεύματα, τοιαῦτα ἀνάγκη εἶναι καὶ τὰ ἐνύπνια» (Basile de Césarée, Homilia *in martyrem Iulittam* 31, 244). On retrouve grosso modo le même concept, comme nous le verrons (vd. infra), dans un passage du livre de l'Ecclésiaste.

25 *Sur les songes*, 15.

26 Selon cette théorie, l'être humain arrive à percévoir le monde externe à lui par le biais de certaines «images» (εἴδωλα) qui se détachent des objets matériels et qui par la suite s'impriment dans les organes de sens: Épicure, Lettre à Hérodote 46–51. C'est intéressant de remarquer que Diogène Laërce (1, 7) parle de cette doctrine en la référant aux «mages» (μάγοι) orientaux, à savoir les prêtres persans de Zoroastre.

27 Vd. surtout, *Métaphysique* 8.

28 Il s'agit en effet d'une théorie philosophique assez complexe; tentons tout de même une brève explication. Les objets matériels, en tant que «synolon» de forme et matière, participent de l'être mais ne possèdent pas la stabilité qui est propre des seules entités éthériques; pour cette

toutefois, que pour Synésios cette solution ne peut pas être suffisante à expliquer le pouvoir prophétique des rêves. Cela pour plusieurs raisons: premièrement, elle n'implique pas étroitement l'activité onirique, car les perceptions des objets externes sont plus nombreuses pendant la veille; deuxièmement, en tant que philosophe néoplatonicien, Synésios ne peut pas accepter qu'une connaissance certaine comme celle des événements futurs, normalement propre à la divinité, passe à travers les sens, qui sont trompeurs par définition. C'est pourquoi la perception de la vérité doit demeurer loin de la matière.

Il faut alors trouver une autre explication. Si des traces de la vérité divine ne peuvent pas parvenir à l'esprit imaginatif par les sens, à savoir de l'extérieur, il est évident qu'elles doivent arriver de l'intérieur, donc de l'âme. Il s'agirait, du reste, de la solution la plus simple pour un néoplatonicien, car, pour lui, l'âme n'est rien d'autre que le principe divin qui demeure dans l'être humain. Le problème, pourtant, est d'expliquer ce concept rationellement.

Pour y arriver, Synésios a récours au cinquième livre des *Éléments* d'Euclide, qui traite des proportions et de leurs propriétés. Notre philosophe décide d'utiliser ici le langage d'une démonstration mathématique.[29] Il part de l'affirmation que le rapport entre l'intellect (νοῦς) et l'âme (ψυχή) est identique à celui qui existe entre l'être (ὄν) et le devenir (γινόμενον). Or, comme tout le monde le sait, et en accord avec Euclide, l'une des propriétés des proportions permet d'invertir les termes moyens sans changer le résultat final: la nouvelle proportion sera vraie comme la première. Dès lors, le rapport entre l'intellect et l'être devra équivaloir à celui entre l'âme et le devenir, selon le schéma suivant:

Intellect/Âme = Être/Devenir
↓ ↓
Intellect/Être = Âme/Devenir

raison, ils errent dans le devenir et ils finissent par s'imprimer dans l'esprit imaginatif de l'homme. Ce processus est tout à fait explicable car le phantastikon pneuma aussi est, au fond, un εἴδωλον, en tant qu'«image», ou «simulacre», de l'âme: et toute chose attire ce qui est similaire à elle (l'esprit imaginatif devient alors une image qui contient des images: cf. infra). En plus, le devenir, en tant que condition opposée à l'être, comprend en soimême toutes les dimensions temporelles, y compris le futur: c'est pour cette raison que les «images» qui se détachent des objets matériels peuvent appartenir à l'avenir aussi (quoique elles demeurent toujours assez différentes des autres, étant plus obscures et énigmatiques). Voici donc comme, finalement, il est possible selon Synésios que l'homme obtienne des renseignements à propos de ce qui va arriver simplement par le biais de la normale, et de quelque manière passive, perception des objets externes.

29 *Sur les songes*, 4.

Il est le dernier rapport (ψυχή / γινόμενον) le but de toute la démonstration: selon le raisonnement de Synésios, cela prouve que les images du devenir demeurent dans l'âme.[30] Les sens, alors, seraient tout à fait inutiles dans le processus cognitif de l'homme. Tout ce qui appartient au devenir se trouve déjà dans l'âme, même avant que n'importe quelle information parvienne à l'esprit imaginatif de l'extérieur.

Aussi, devient-il clair que les rêves ne sont pas toujours des échos des pensées diurnes, mais parfois le reflet des images qui demeurent dans l'âme; en arrivant à l'esprit imaginatif de l'intérieur, elles peuvent ainsi être perçues par l'homme. En plus, étant donné que dans l'âme il n'y a pas des distinctions temporelles, ces images peuvent appartenir indifféremment au passé, au présent et au futur. De cette manière, Synésios peut affirmer que l'oniromancie, en tant que connaissance toute intérieure qui ne passe pas par la matière, permet à l'homme de se rapprocher de la divinité.

Si cela est le point de vue que nous apprenons de la lecture du traité *Sur les songes* de Synésios, qu'est-ce que nous pouvons dire à propos de la conception des rêves dans le monde byzantin? Nous avons commencé cette contribution, en effet, en définissant l'*Onirocritique* d'Artémidore comme le point de départ obligé pour l'aborder.

Après l'auteur de Daldis, il faut attendre au moins quelques siècles[31] avant de retrouver – à l'exception du traité de Synésios, bien évidemment – de nouveaux ouvrages spécifiquement dédiés à l'interprétation des rêves.[32] Il s'agit de

---

30 À propos de l'importance de ce schéma pour le développement de la pensée philosophique de Synésios dans cet ouvrage cf. S. VOLLENWEIDER, Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene. Göttingen 1985, 202–203, n. 34. On peut retrouver une terminologie très proche de celle-ci dans le commentaire d'Euclide par Procle (vd. RUSSELL/NESSELRATH, De insomniis, ci-dessus note 11, note 39).

31 Comme on le dira tout de suite, la chronologie de ces ouvrages est fort incertaine. Pourtant, l'oneirocriticon attribué au prophète Daniel a été considéré de manière unanime le plus ancien: or, même si des datations très hautes ont été proposées (IVe–Ve siècle), on n'a pas pu fixer un terminus ante quem antérieur du VIIe siècle, lorsque le texte fut probablement traduit du grec en latin en France (quoique le plus ancien manuscrit de cette traduction remonte pour le moins au IXe siècle). Sur cette question voir A. TIMOTIN, Techniques d'interprétation dans les clés des songes byzantines, dans J. Carroy / J. Lancel (éd.), Clés des songes et sciences des rêves. Paris 2016, 49–50.

32 Voir à ce propos GUIDORIZZI, Interpretazione (ci-dessus note 10) 149–170, et son introduction à l'édition du livre des songes de Nicéphore (Pseudo-Niceforo, Libro dei sogni, éd. G. GUIDORIZZI. Naples 1980, 7–26). Voir aussi S.M. OBERHELMAN, Prolegomena to the Byzantine Oneirokritica. *Byzantion* 50 (1980) 487–503; IDEM, The interpretation of dream-symbols in Byzantine oneirocritic literature. *Byzantinoslavica* 47 (1986) 8–24; IDEM, Dreambooks in By-

manuels encore plus rudimentaires que celui d'Artémidore, manuels dont nous ne connaissons avec certitude ni les auteurs ni les chronologies. En fait, ils nous ont été transmis sous des attributions sûrement fausses: c'est le cas, par exemple, d'un manuel attribué à un patriarche de Constantinople (Nicéphore, vécu au IXe siècle) ou d'un autre attribué au prophète biblique Daniel, même si le plus important demeure sans doute celui d'Achmet.[33] Il faut dire que, malgré leur structure, c'est assez difficile d'établir si ces ouvrages dépendent de façon directe ou indirecte de l'*Onirocritique*,[34] lequel, de son côté, sera à partir du IXe siècle de nouveau très copié et apprécié, au point que Suidas n'hésitera pas à citer son auteur.[35] En outre, ce sera par le biais de la traduction du manuel d'Artémidore par Hunayn ibn Ishaq[36] que l'ancienne oniromancie gréco-romaine passera au monde arabe.[37]

Ce qui nous intéresse le plus maintenant, toutefois, est de souligner que la conception des rêves demeurant dans ces manuels byzantins est tout à fait la même que nous avons déjà trouvé dans l'*Onirocritique*. Malgré le fait, donc, que des ouvrages expressément dédiés aux songes ne réapparaissent à nos yeux que dans un contexte social radicalement modifié et dans une société devenue désormais chrétienne, rien ne semble avoir changé: les rêves (notamment les rêves prophétiques) continuent d'être conçus, alors, de la manière ancienne, à savoir comme des phénomènes qui entrent dans l'être humain à partir de l'extérieur.

---

zantium: six Oneirocritica in translation, with commentary and introduction. Aldershot 2008; IDEM, The dream-key manuals of Byzantium, dans C. Angelidi / G.T. Calofonos (éd.), Dreaming in Byzantium and beyond. Farnham/Burlington 2014, 145 – 159; G. DAGRON, Rêver de Dieu et parler de soi, dans Gregory, Sogni (ci-dessus note 10) 37 – 55; A. TIMOTIN, Visions, prophéties et pouvoir à Byzance. Paris 2010; TIMOTIN, Techniques (ci-dessus note 31) 47 – 60 (avec de la bibliographie ultérieure).

33 Notamment à propos de ce manuel voir S.M. OBERHELMAN, The Oneirocriticon of Achmet. A medieval Greek and Arabic treatise on the interpretation of dreams. Lubbock 1991, et M. MAVROUDI, A Byzantine book on dream interpretation. Leyde 2002.

34 TIMOTIN, Techniques (ci-dessus note 31) 56 – 58; A. TIMOTIN, La réception d'Artémidore dans l'onirocritique byzantine, dans G. Weber (éd.), Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung. Texte – Kontexte – Lektüren. Berlin/Boston 2015, 311 – 326.

35 En le définissant «φιλόσοφος»: cf. s.v. Ἀρτεμίδωρος.

36 Traduction remontant au IXe siècle: cf. Artémidore d'Éphèse, Le livre des songes, éd. T. FAHD. Damas 1964.

37 À propos du rôle joué par la traduction de Hunayn ibn Ishaq dans le rapport entre les clés des songes byzantines et les manuels arabes d'onirocritique cf. notamment MAVROUDI, Byzantine book (ci-dessus note 33) 135 – 142, et EADEM, Byzantine and Islamic dream interpretation: a comparative approach to the problem of 'reality' vs 'literary tradition', dans Angelidi/ Calofonos, Dreaming (ci-dessus note 32) 161 – 186.

Or, cela n'est pas aussi étonnant si nous considérons la substantielle ambiguïté idéologique[38] du christianisme à cet égard. D'une part, en effet, les rêves sont des images: si nous ne considérons pas la spéculation de Synésios, il est évident qu'ils doivent toujours passer par les sens, et donc par la matière, pour être perçus. Voici la raison pour laquelle les Pères de l'Eglise ne pouvaient pas leur reconnaître une quelconque véracité dans la plupart des cas.[39] Par exemple, Athanase d'Alexandrie[40] nous dit qu'Antoine, pendant son ermitage dans le désert, se dédiait constamment à des exercices spirituels visant à les supprimer, comme si ne pas rêver rapprochait le moine de la sainteté.[41] D'autre part,

38 F. Refoulé, Rêves et vie spirituelle chez Évagre le Pontique. *Supplément de La Vie Spirituelle* 59 (1961) 471 ss.; S. MacAlister, Dreams and suicides: the Greek novel from antiquity to the Byzantine empire. Londres / New York 1996, 105 – 108.

39 Déjà dans l'Ancien Testament, de toute manière, les rêves, en tant que visions très souvent ambiguës et obscures, sont considérés inférieurs aux révélations directes envoyées par Dieu à Moïse (Nombres,12, 6 – 8): cf. Timotin, Visions (ci-dessus note 32), 21 – 23. Par la suite, Tertullien (*De anima* 47) répartira les songes en trois catégories, où seulement très peu de cas transmettent effectivement la volonté divine, alors que la plupart sont des produits autonomes de l'esprit sans aucune signification ou des visions vaines envoyées par les démons. Cette répartition sera ensuite reprise à Byzance: il suffit de citer Anastase le Sinaïte (Quaestiones, 120; *PG* 89, 772) ou la lettre sur les songes attribuée à Manuel Paléologue (*PG* 156, 87 – 92): cf. sur cela Dagron, Rêver (ci-dessus note 32) 39. Comme nous le savons, une répartition sémantique entre rêves prophétiques et rêves communs existait déjà dans l'Antiquité classique: par souci d'exhaustivité, il faut ajouter qu'elle sera développée dans le commentaire au Somnium Scipionis de Macrobe, où les catégories des songes deviendront cinq. Macrobe sera à son tour cité, probablement par l'intermédiaire de la traduction grecque de Maxime Planude, par Nicéphore Grégoras, dans son commentaire au traité Sur les Songes de Synésios: les différents types de rêves seront alors ἐνύπνιον, φάντασμα, χρηματισμόν, ὅραμα et ὄνειρον (Pietrosanti, Grégoras, ci-dessus note 23, 74 – 75).

40 Qui, par contre, n'était pas du tout hostile aux rêves (Neil, Synesius, ci-dessus note 11, 31 ss.).

41 Athanase, *Vie d'Antoine* 6. Sauf les cas célèbres de Grégoire de Nysse (*De opificio hominis* 13) et Basile (*Homilia in martyrem Iulittam* 31, 244), les rêves sont conçus par la plupart des penseurs chrétiens comme des messages découlant du monde surnaturel, généralement démoniaque, rarement divin. Par exemple, Jean Climaque (*Scala paradisi* 3; PG 88, 669 ss.) définit le rêve comme une tromperie (ἀπάτη: cf. aussi Lucien, *Histoires vraies* 2, 33) sans aucune connexion avec la vérité divine et, en général, envoyée par les démons (même s'ils révélent aux hommes le futur, en effet, ils le font à son avis dans le but de les corrompre). D'ailleurs, Évagre le Pontique avait déjà attribué un rôle central aux démons dans le processus onirique: en mettant en branle la mémoire par le biais des passions, les esprits mauvais étaient selon lui la véritable cause de la plupart des songes (*De malignis cogitationibus* 4; *PG* 79, 1204 – 1205: cf. Refoulé, Rêves, ci-dessus note 41, 502 – 503). En tout cas, il faut dire que ni les canons des grands conciles, ni aucun texte auquel par la suite on a reconnu une quelconque valeur canonique, ni les commentaires des canonistes médiévaux n'ont jamais assimilé explicitement les

pourtant, à côté de la croyance très forte des simples fidèles dans le pouvoir prophétique des rêves, on ne pouvait pas éviter de tenir compte des nombreux et célèbres exemples rapportés dans les Écritures: tout cela, bien évidemment, empêchait l'Église de rejeter le phénomène du songe complètement.[42]

Mais il y a plus. À bien y voir, puisque ceux-ci étaient considérés comme des images oniriques, le débat sur les rêves a souvent partagé à Byzance le sort de celui sur les images en général;[43] nous pouvons seulement mentionner ici le fait que dans l'imaginaire byzantin un lien est attesté entre les songes et les icônes achéropites, c'est-à-dire miraculeuses, «pas faites par la main d'un homme». Dans ces cas aussi, même si le rêve était jugé digne de foi, il était encore conçu de la manière ancienne. Pour le constater, il suffit de considérer les deux his-

---

interprètes des rêves aux μάντεις, aux μαθηματικοί ou aux γόητες (cf. Dagron, Rêver, ci-dessus note 32). Au IXe siècle, au contraire, l'oniromancie fut effacée de manière officielle de la liste des pratiques mauvaises par les Basilika de l'empereur Léon VI le Sage (MacAlister, Dreams, ci-dessus note 38, 106).

42 Comme nous venons de le voir, Tertullien avait divisé les rêves en trois catégories, en admettant aussi des rêves produits par l'âme: fort probablement, il avait emprunté ce concept de la philosophie stoïcienne, selon laquelle l'âme ne cesserait jamais son activité, pendant le sommeil non plus (Cox Miller, Dreams, ci-dessus note 11, 67, et G.G. Stroumsa, Dreams and visions in early Christian discourse, dans D. Shulman / G.G. Stroumsa [éds.], Dream cultures. New York/Oxford 1999, 96–97). Pourtant, nous ne sommes pas autorisés à rapprocher Tertullien de Synésios, car, contrairement à ce dernier, l'auteur de Carthage considérait les rêves envoyés à l'homme par Dieu ou par les démons comme tout à fait différents par rapport à ceux qui était produits par l'âme. Par la suite, d'autres auteurs chrétiens (comme Lactance, *De opificio Dei* 18, Prudence, *Cathemerinon* 6, 29–36, ou le déjà cité Athanase, *Contre le païens* 2, 31, 5) diront que l'âme bouge pendant le sommeil et qu'elle perçoit de cette manière l'avenir: mais cette conception-là nous rappelle beaucoup plus celle que nous avons vu dans l'Antiquité païenne (comme dans les cas, cités, de Plutarque et Xénophon), et que nous retrouverons en Psellos (vd. infra), plutôt que celle de Synésios. Pour tous ces auteurs, en fait, l'âme, étant plus libre du lien avec le corps pendant le sommeil par rapport à la veille, peut arriver à contempler des dimensions qui sont d'ailleurs bien externes à elle (y compris l'avenir): aucun de ces auteurs ne dit explicitement, en effet, que l'âme contient déjà en soi-même toutes les images du devenir.

43 Ce n'est pas par hasard que les premiers auteurs à réévaluer en partie le phénomène du rêve à Byzance furent des iconodoules comme Théodore Studite (vd., en particulier, l'épître 380) et Jean Damascène (*Expositio fidei* 33, 2), tous deux prêts à reconnaître une certaine légitimité aux sens, notamment à la vue (dans le cas de Jean Damascène, en s'appuyant même au traité de Némésios d'Émèse): cf. sur cela, in primis, A.M.V. Pizzone, Sulle nere ali dei sogni. Costantino Manasse e l'ambiguità onirica. *BZ* 103 (2010) 692–693. En même temps, il ne faut pas oublier que Jean Damascène cite lui-même, dans la section des Sacra Parallela (*PG* 95, 1425), seulement des passages qu'on pourrait qualifier d'«hostiles» aux rêves: il s'agit de Basile de Césarée (*Homilia in martyrem Iulittam* 31, 244) et d'un passage tiré du livre de l'Ecclésiaste (5, 3, 7); cf. supra.

toires suivantes, rapportées dans plusieurs vies de saints. La première[44] présente un peintre qui n'est pas capable de représenter un personnage sacré, car il ne connait pas l'apparence que celui-là avait quand il était vivant; lorsque le peintre s'endort, toutefois, le saint lui apparaît en rêve et lui laisse un souvenir parfaitement clair de lui, de façon que le peintre puisse par la suite le représenter dans tous ses détails. La seconde histoire[45] est en même temps symétrique et inverse: un personnage sacré apparaît en rêve à un homme qui ne l'avais jamais vu auparavant; c'est seulement grâce à une icône qu'il pourra le reconnaître et identifier.

À propos de la persistance à Byzance de croyances anciennes concernant les songes, il faut au moins citer le phénomène de l'incubation. Si pendant l'Antiquité, en effet, elle avait lieu notamment dans les temples d'Asclépios, dans l'antre de Charonion, près de Tralles,[46] dans l'Amphiaréion d'Oropos[47] ou encore dans les plusieurs sanctuaires de Sérapis,[48] pendant la période byzantine, elle est pratiquée dans les lieux de culte de certains saints chrétiens.[49] Ces derniers, en fait, auraient mis en place leur pouvoir de guérison exactement de la même façon que les anciennes divinités païennes, à savoir en communiquant aux malades la solution à leurs malheurs par le biais des songes.

De plus, à Byzance, le thème des rêves apparaît aussi en plusieurs auteurs qui ne se sont pas expressément dédiés à l'oniromancie. Parmi ceux-là, nous nous bornerons à citer Eustathe de Thessalonique,[50] Michel d'Éphèse et Con-

---

44 On peut retrouver ce schéma, par exemple, dans la vie de Théodora de Thessalonique et de Marie la Jeune (Timotin, Visions, ci-dessus note 32, 235 – 246).

45 À ce sujet, nous pouvons citer comme exemple la vie d'Irène de Chrysobalanton (à son tour reprise de la vie de saint Nicolas, où à la place de Basile II on retrouve l'empereur Constantin le Grand): ibid. 257 – 260.

46 Cité par Strabon 14, 1, 44.

47 Décrit par Pausanias 1, 34, 4.

48 Guidorizzi, Interpretazione (ci-dessus note 10) 165 – 166: à voir aussi à propos du rapport entre la pratique de l'incubation et les traités d'onirocritique dans l'Antiquité.

49 Notamment Thècle d'Iconium, Côme et Damien, Cyr et Jean d'Alexandrie, Artème d'Antioche. Voir pour cela, in primis, I. Csepregi, Who is behind incubation stories? The hagiographers of Byzantine dream-healing miracles, dans S.M. Oberhelman (éd.), Dreams, healing, and medicine in Greece. Farnham 2013, 161 – 187, et S. Constantinou, Healing dreams in early Byzantine miracle collections, ibid. 189 – 197.

50 Il s'est occupé des songes, tout comme Jean Italos, dont nous allons parler, en essayant d'expliquer le passage dans lequel Homère fait mention des deux portes des rêves: Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Odysseam, éd. G. Stallbaum, Leipzig 1825 – 1826 (répr. Hildesheim 1970), II 218 – 219 (ad Od. 19, 562).

stantin Manassès,[51] outre que Michel Psellos.[52] Pourtant, le plus intéressant pour le but de notre discours demeure sans doute Jean Italos.[53] Il est le seul, en effet, qui démontre de tenir compte du traité *Sur les songes* de Synésios. En essayant d'expliquer le passage homérique concernant les deux portes de corne et d'ivoire,[54] Italos a recours à la réflexion de l'auteur de Cyrène sur l'esprit imaginatif (même s'il utilise le mot *phantasia*). Selon son explication, les portes des rêves sont deux car la nature de ce dernier concept est double: comme nous l'avons appris de Synésios, en fait, la *phantasia* se colloque exactement au milieu entre la matière et le monde immatériel. Ainsi, les songes qui sont les produits des perceptions externes (tout à fait faux, selon Italos) passeront à travers la porte d'ivoire; les autres, les rêves prophétiques et divins, à savoir ceux qui parviennent à la *phantasia* de l'intérieur, de l'âme, passeront plutôt par la porte de corne.[55]

En ce qui regarde la réception du traité *Sur les songes* de Synésios au Moyen-Âge, nous ne pouvons plus éviter de mentionner le fait qu'il a été le seul parmi ses opuscules en prose à être commenté par deux savants au début du XIVe siècle. Si nous ne pouvons presque rien dire à propos de celui qui fut très probablement le premier à y apposer un commentaire,[56] le second est vraiment très bien connu. Il s'agit de Nicéphore Grégoras,[57] élève du grand savant Théo-

---

51 Tous deux ces derniers auteurs se sont dédiés à l'analyse du songe d'Hécube, rapporté par Euripide dans la tragédie homonyme (Hécube, 68 – 72; en ce qui concerne Michel d'Éphèse, cf. Michaelis Ephesii in Parva Naturalia commentaria, CAG, éd. P. Wendland. Berlin 1903, commentaire à *De divinatione per somnia* 464b). Manassès aboutira à la conclusion que les rêves ne sont que des simples illusions et qu'ils n'apportent aucune préconnaissance de l'avenir (cf. le fragment 47 de son roman Aristandre et Callithéa). Pour tout cela voir Pizzone, Nere ali (ci-dessus note 43) 679 – 697.

52 Nous citerons son point de vue à l'égard des rêves à la fin de cet article.

53 *Quaestiones quodlibetales* 43.

54 Odyssée 19, 560 – 569, comme nous l'avons déjà vu (note 9).

55 A. M.V. Pizzone, Sinesio e la «sacra ancora» di Omero. Intertestualità e modelli tra retorica e filosofia. Milan 2006, 155 – 156.

56 Il s'agit d'un commentaire anonyme qui nous a été transmis par deux manuscrits, le Laur. Plut. 60.06 (ff. 387r–393v) et le Par. gr. 2988 (les seules notes interlinéaires: ff. 58r–64v): N. Terzaghi, Synesiana. *Studi italiani di Filologia classica* 18 (1910) 32 – 40, et Lamoureux/Aujoulat, Opuscule (ci-dessus note 11) LXVI–LXVII.

57 Pour une introduction générale à la vie et aux ouvrages de Grégoras cf. au moins R. Guilland, Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'œuvre. Paris 1926; J. Darrouzès, Grégoras (Nicéphore). *Dictionnaire de spiritualité* VI (1967) 1027 – 1028; V. Laurent, Nicéphore Grégoras. *Dictionnaire de théologie catholique* XI (1931) 455 – 467; en ce qui concerne notamment son commentaire à Synésios voir le récent B. Bydén, «Nikephoros Gregoras' Commentary on Synesius, De Insomniis, dans Russell/Nesselrath, De insomniis (ci-dessus note 11) 163 – 188.

dore Métochitès. Il serait très intéressant d'analyser à nouveau certains passages de Synésios à la lumière de ces deux différents recueils de scholies; il serait aussi très important, à notre avis, d'accomplir une comparaison entre eux, en essayant de saisir les points de vue de leurs auteurs: mais, pour tout cela, quoiqu'il s'agisse d'une question captivante, nous devons reporter le débat à une occasion ultérieure.[58]

En résumé, la réflexion de Synésios sur le sujet du rêve fut récupérée dans très peu de cas, comme nous l'avons vu, pendant les siècles suivants; en général, la source des songes continua d'être perçue comme extérieure à l'homme. Il devient alors encore plus important, à notre avis au moins, d'analyser les raisons qui ont amené l'auteur de Cyrène à envisager une théorie des rêves aussi éloignée de la plus diffusée. Le fait que les images oniriques demeurent dans notre âme, en effet, implique plusieurs conséquences.

D'abord, pour Synésios, la cognition du futur en soi-même n'est pas le but principal pour l'être humain. Si elle demeure, en effet, fondamentale du point de vue pratique, elle n'est sûrement pas la raison la plus importante pour ne pas négliger les messages qui arrivent par les songes. Selon notre auteur, le point central est plutôt la *manière* par laquelle les rêves se montrent à l'homme, c'est-à-dire la qualité-même des images oniriques et leur fiabilité dans la prévision du futur. Synésios utilise alors, à cet égard, la métaphore de l'eau.[59] Comme les images qui se reflètent dans l'eau calme sont très faciles à distinguer, mais deviennent confuses lorsque l'eau s'agite, il arrive ainsi à l'esprit imaginatif; s'il est troublé par une âme qui ne tourne pas son regard vers le haut, à savoir vers la contemplation de son origine céleste, mais qui est au contraire inclinée vers le bas, donc vers les illusions matérielles, il ne sera pas possible de percevoir les images divines de manière claire. De la façon par laquelle les rêves se montrent à nos yeux intérieurs, du niveau de leur fiabilité pour la prévision du futur, donc, nous pouvons comprendre finalement l'état de santé de notre âme. En comprenant par le biais des songes le niveau de pollution de notre esprit, nous pouvons par la suite essayer de le purifier à travers un mode de vie approprié et – ajoute Synésios – par les rites réservés aux initiés des mystères platoniques.[60]

En somme, presque sans en avoir la perception, nous sommes arrivés à parler d'éthique. La chose la plus importante pour nous, toutefois, est de sou-

---

58 En effet, nous fournirons bientôt la proekdosis du commentaire anonyme, ainsi qu'une comparaison entre celle-ci et l'œuvre exégétique de Grégoras.

59 Ensemble à la métaphore du miroir: *Sur les songes*, 17.

60 Ibid. 6.

ligner l'abîme conceptuel qui sépare Synésios de la plupart des auteurs de manuels sur les rêves, *in primis* Artémidore. En effet, selon notre auteur, le symbolisme onirique n'est plus au centre de l'oniromancie: le point fondamental devient alors la qualité du songe, à savoir sa clarté et véracité, ou plutôt, pour mieux dire, l'absence et le manque de ces deux propriétés. Et cela non seulement pour une simple fin pratique, mais même pour le but suprême, celui propre du savant, c'est-à-dire la santé de l'âme et la propension de l'individu vers la divinité.

Pourtant, nous sommes peut-être autorisés à avancer l'hypothèse que l'ambition de Synésios était encore plus grande. Reprenons à cet égard le schéma que le philosophe-évêque nous a présenté pour démontrer que les images du devenir demeurent dans l'âme. À bien y voir, il ne nous a pas dit que les seules images prophétiques, à savoir celles qui ont bien évidemment une origine divine, arrivent à l'esprit imaginatif de l'intérieur; il a plutôt affirmé que *toutes* les images qui appartiennent au devenir, y compris les simples échos des pensées diurnes, les souvenirs, les espoirs, en bref tout ce qui constitue le patrimoine individuel de la personne vivante, demeure déjà dans l'âme. Comme on peut le comprendre très aisément, tout cela est plus que suffisant pour troubler un quelconque disciple de Plotin. Pour que l'âme soit conçue comme immortelle, en effet, il faut pour les platoniciens qu'elle demeure pure et impersonnelle, bien éloignée du devenir: tout ce qui appartient au monde matériel doit disparaître après la mort du corps de chair. Mais d'ailleurs, n'était pas Synésios lui-même qui nous a dit que cet «ouvrage est une enquête sur toutes les fonctions de représentation de l'âme et traite de certaines autres doctrines que les philosophes grecs n'ont pas encore abordées»?

L'âme humaine, selon le raisonnement de notre auteur, possède en somme des éléments qui sont propres à l'individu. Toutes les prémisses conceptuelles existent, alors, pour établir un lien assez étroit, et de quelque manière inédit, entre l'âme et le corps, entre le monde immatériel et le matériel, grâce à l'intermédiation de l'esprit. Il serait trop long de s'attarder sur cette question (qui inclurait aussi le débat à propos du positionnement de Synésios par rapport à la philosophie «païenne» et au christianisme), et donc nous devons pour cela renvoyer à d'autres études.[61] Toutefois, il faut remarquer que, si l'âme humaine

---

61 Sur cette question, beaucoup débattue, voir surtout Tanaseanu-Döbler, Synesius (ci-dessus noe 18), et Lamoureux/Aujoulat, Opuscule (ci-dessus note 11) 222 ss., mais aussi Lacombrade, Synésios (ci-dessus note 11) et Bregman, Synesius (ci-dessus note 11) 147 ss. Peut-être que Synésios entendait fournir le Néoplatonisme de doctrines qui, aillant au-delà de l' «im-

n'est plus entendue comme une entité pure et impersonnelle, beaucoup de conséquences existent à l'égard, entre autres, du processus de métempsycose. Il va sans dire que notre auteur n'a pas manqué de s'en apercevoir; mais à ce point il vaut la peine de lui laisser la parole:

> Ainsi, pour les âmes qui s'échappent de la vie, il existerait un breuvage puisé au Léthé?[62] Qu'un autre l'affirme; mais c'est à l'âme qui entre dans la vie qu'on tend un breuvage générateur d'oubli: le breuvage des délices et de la douceur d'ici-bas. En effet, alors qu'elle est descendue comme mercenaire dans sa première vie, c'est volontairement qu'au lieu d'être rétribuée, elle devient esclave. Mais en descendant, elle s'acquittait d'une liturgie envers la nature du cosmos, selon les lois d'Adrastée.[63] En revanche, quand l'âme s'est laissée charmer par les dons de la matière, elle se met dans un état voisin de celui d'hommes libres qui ont loué leurs services pour un temps déterminé: enchaînés par la beauté d'une servante, il veulent demeurer en place et consentent à devenir les esclaves du maître de l'aimée.[64]

En résumé, Synésios déconseille fortement de boire l'eau du fleuve Léthé.[65] En effet, il nous a dit que l'âme ne peut pas éviter de s'incarner une première fois,

---

mortalité» d'une âme conçue comme impersonnelle, admettaient plutôt la «survie» de l'âme individuelle, alors que le christianisme en promettait la vie éternelle.

62 Il s'agit du très célèbre «fleuve de l'Oubli», que Platon cite dans le mythe d'Er le Pamphylien (*République* 10, 621a).

63 En utilisant cette expression, Synésios entend la loi immuable du destin. Adrastée était une divinité d'origine thrace ou phrygienne qui était vénérée à Athènes aussi (pour approfondir voir Platone, Fedro, éd. P. Pucci / B. Centrone. Bari 2007, 148, note 110); selon Plotin (*Ennéades*, 3, 2, 12; probablement sous l'influence de Platon, *Phèdre*, 248c) Adrastée était la divinité qui gérait l'ordre des incarnations (cf. Sinesio di Cirene, Il libro dei sogni, éd. N. Montenz. Milan 2010, 98, note 37).

64 «Ὥσθ', ὅτι μὲν ἂν ἐξελθούσαις γένοιτο πόμα λήθαιον, ἄλλος εἰπάτω· εἰσελθούσῃ δὲ εἰς τὸν βίον ψυχῇ λήθαιον ὀρέγεται πόμα τὸ τῇδε ἡδὺ καὶ μειλίχιον. Θῆσσα γὰρ κατιοῦσα τὸν πρῶτον βίον ἐθελοντὴς ἀντὶ τοῦ θητεῦσαι δουλεύει· ἀλλὰ ἐκεῖνο μὲν ἦν λειτουργίαν τινὰ ἐκπλῆσαι τῇ φύσει τοῦ κόσμου, θεσμῶν Ἀδραστείας ἐπιταττόντων. Γοητευθεῖσα δὲ ὑπὸ τῶν δώρων τῆς ὕλης, πάθος πέπονθε παραπλήσιον ἐλευθέροις ἐπὶ συγκείμενον χρόνον μεμισθωμένοις, οἳ κάλλει θεραπαίνης ἐνσχεθέντες μένειν ἐθέλουσι, τῷ κυρίῳ τῆς ἐρωμένης δουλεύειν ὁμολογήσαντες.» Le texte grec et la traduction sont tirés de Lamoureux/Aujoulat, Opuscule (ci-dessus note 11) 283.

65 On peut retrouver le même concept, c'est-à-dire la célébration de la mémoire et la condamnation de l'oubli, aussi en Macrobe (*Commentaire au Somnium Scipionis*1, 10, 10; 1, 12, 10 – 11) et en beaucoup de fragments orphiques (vd. V. Di Benedetto, Fra Hipponion e Petelia. *La parola del passato* 59, 2004, 293 – 306; A. Bernabè, Nuovi frammenti orfici e una nuova edizione degli Ὀρφικά, dans M. Tortorelli Ghidini / A. Storchi Marino / A. Visconti [éd.], Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità. Atti dei seminari napoletani [1996 – 1998]. Naples 2000, 45 – 51; G. Pugliese Carratelli, Le lamine d'oro orfiche. Milan 2001). Peut-être que ce n'est pas par hasard que Synésios cite dans même deux épîtres (123, envoyée à Troïle, et

obligée par les lois d'Adrastée: le problème se pose alors à la fin de la première vie, quand il devient fondamental qu'elle ne se laisse pas tenter de s'incarner à nouveau par les plaisirs de la matière. C'est ici que la mémoire joue un rôle essentiel: en fait, l'âme garde encore en elle-même et le souvenir de son origine céleste et celui de sa première (et unique) vie terrestre. À ce niveau les deux mémoires sont mélangées et ne peuvent pas être séparées. Il faut alors que l'âme se rappelle toute chose et de manière très claire et qu'elle refuse l'oubli: seulement de cette manière, en effet, elle pourra tourner au plus vite son regard vers les hautes sphères et atteindre finalement sa propre origine.

Synésios semble avoir à cœur ici, en somme, la question de la survie de l'individualité après la mort: la conservation du patrimoine individuel (peut-être le souhait le plus grand de chaque personne depuis toujours) est possible, selon son raisonnement, seulement si l'âme réfuse de s'incarner une deuxième fois et donc de se soumettre au processus de la métempsycose. Ne pas oublier, et ne pas oublier notamment les expériences terrestres, devient alors la première condition et pour que l'homme puisse donner l'éternité à sa propre individualité et, en même temps, pour que l'âme échappe au monde matériel et revienne à souhaiter la contemplation de pures essences intellectuelles.

En conclusion, nous avons vu comme le traité *Sur les songes* de Synésios consiste finalement en un ouvrage, remontant à l'Antiquité tardive, qui ne considère pas les rêves comme des phénomènes externes à l'être humain. En les voyant plutôt comme des produits de l'âme qui nous parlent tout d'abord de nous-mêmes, Synésios pourrait de quelque façon s'approcher de la modernité. Il s'agit, cependant, d'un rapprochement qui doit être fait avec la plus grande prudence et exclusivement par rapport à cet aspect: il serait très dangereux d'aller plus loin. Il ne faut pas oublier que sous d'autres points de vue Synésios reste un auteur fortement ancré au monde ancien, notamment à cause de sa grande croyance dans le pouvoir prophétique des rêves.[66] C'est pour cela, entre autres, qu'il évite soigneusement de reconnaître une quelconque légitimité à la théorie des songes d'Aristote, selon laquelle les images oniriques ne sont que des apparitions tout à fait insignifiantes, dépourvues de tout pouvoir et même de messages à transmettre aux êtres humains.[67]

124, envoyée à Hypatie) des vers d'Homère concernant la question de l'oubli après la mort: «Εἰ δὲ θανόντων περ καταλήθοντ'εἰν Ἀΐδαο,/ αὐτὰρ ἐγὼ καὶ κεῖθι φίλου μεμνήσομ'ἑταίρου» (cf. Iliade 22, 389–390).

66 Montenz, Sinesio (ci-dessus note 63) 19–20.

67 Aristote s'était occupé de ce sujet dans trois brefs ouvrages, intitulés respectivement De somno, De insomniis e De divinatione per somnum. Pour une première orientation cf. Aristotele,

Chaque comparaison entre la pensée de Synésios et la psychanalyse,[68] donc, est sans doute arbitraire et anachronique.[69] En revanche, si nous voulons pénétrer davantage l'opération conceptuelle accomplie par le philosophe-évêque, nous pouvons avancer l'hypothèse (nous l'avons fait) qu'il avait besoin de comprendre le processus onirique pour arriver à sonder l'âme; par conséquent, il voulait entrer dans l'être humain pour parvenir beaucoup au-delà de celui-ci, c'est-à-dire jusqu'à saisir au moins un reflet de l'Absolu.

Effectivement, pour celui qui croit au pouvoir prophétique des rêves, étant donné que l'être humain n'arrive pas par soi-même à prévoir le futur, le songe est toujours un message qui nous parvient par la divinité: en ce sens, le rêve demeure un phénomène «externe». Pourtant Synésios, et cette fois en parfait accord avec Plotin, a placé le monde divin, la «divinité», à l'intérieur de l'homme. Il est même allé plus loin qu'un auteur comme Michel Psellos,[70] qui dans son commentaire aux *Oracles Chaldaïques*[71] considère certains rêves comme des visions de l'au-delà. Pour Synésios, au contraire, les images oniriques ne nous montrent pas une dimension «autre», externe, mais sont plutôt le fruit d'une réflexion de l'âme dans soi-même (par le biais de l'esprit) comme dans un miroir; y compris, comme nous l'avons vu, les images les plus liées au devenir et à la vie matérielle.[72]

Il sonno e i sogni, éd. L. Repici. Venise 2003, et Aristote, La verité des songes. De la divination dans le sommeil, éd. J. Pigeaud. Paris 1995. Synésios évite aussi de faire mention des théories médicales sur les rêves, qui avaient tendance à les concevoir comme des phénomènes tout à fait physiologiques (pour une première introduction à ce thème, voir la récente étude de M. A. A. Hulskamp, The value of dream diagnosis in the medical praxis of the Hippocratics and Galen, dans Oberhelman, Dreams, ci-dessus note 49, 33 – 68).

68 En revanche, pour une comparaison entre la pensée d'Évagre et la psychanalyse cf. Refoulé, Rêves (ci-dessus note 41) 513 – 515.

69 Même si, comme on le sait très bien, le traité de Synésios fut étudié par Jung (C.G. Jung, Dream interpretation ancient and modern: notes from the seminar given in 1936 – 1941, éd. J. Peck / L. Jung / M. Meyer-Grass. Princeton/Oxford 2014, 30 ss.). À la base de la fortune de Synésios dans la moderne société occidentale, à partir de la Renaissance (il fut lu, parmi les autres, par Girolamo Cardano, Henri-Corneille Agrippa de Nettesheim, Paracelse), il y a la traduction latine de son traité Sur les songes par Marsile Ficin.

70 Lequel démontre de connaître très bien l'ouvrage Sur les songes de Synésios: par exemple dans l'opuscule 47 Gautier (Psellos, Theologica I, éd. P. Gautier. Leipzig, 1989 180 – 181, où il attaque le «sophiste» Jean Sicéliote pour ne pas avoir pris au sérieux le traité de l'auteur de Cyrène), outre que dans son commentaire aux Oracles Chaldaïques. Pour cela voir Pizzone, Sinesio (ci-dessus note 55) 158 – 163.

71 Psellos, Philosophica minora, éd. J.M. Duffy / D.J. O'Meara. Leipzig 1989, II, opusc. 38, p. 142 ss.

72 Synésios lui-même affirme que les images oniriques ont un quelque lien avec les visions de l'au-delà (d'ailleurs, il lisait la même source de Psellos, à savoir les Oracles Chaldaïques: pour le

À ce propos, et pour conclure, viennent à l'esprit les mots d'un très célèbre contemporain occidental de Synésios, Augustin d'Hippone, qui, dans son ouvrage intitulé *De vera religione*,[73] écrit:

> *Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum.*[74]

---

passage de Synésios cf. *Sur le songes* 7). Toutefois, comme nous avons vu à plusieurs reprises, pour lui la dimension du rêve est toujours interne et pas externe à l'âme humaine.

73 39, 72.

74 «Ne sors pas, rentre en toi-même, c'est dans l'homme intérieur qu'habite la vérité, et si tu trouves que ta nature est muable, transcende-toi toi-même.»

DE GRUYTER DOI 10.1515/bz-2017-0008 — BZ 2017; 110(1): 89–140

Heinz Ohme

Wer hat den Dyotheletismus erfunden?

Zur Frage der Authentizität der *Apologia Honorii* Papst Iohannes' IV. (640–642)

Abstract: This article examins the hypothesis published in 2013 by Marek Jankowiak, according to which Pope John IV in his so-called *Apologia Honorii* (C*PL* 1729) and Maximos Homologetes independently "invented" a dyotheletic Christology for the first time. For that purpose, this letter by John IV is analysed with regard to its sources, its text and the context of its composition. It is shown that the letter, which is preserved only in a Latin retranslation from Greek by Anastasius Bibliothecarius made in 874/75, originally referred only the monothelistic statement of Pope Honorius to the human nature of Christ. The dyotheletic statements, which can also be found in the text, are the result of later updating. This updating begins already in the 7th century in the circle of Maximos' followers. Here, as well as in the context of the oldest tradition at Anastasius Biliothecarius in the so-called Photian Schism, the conflict-oriented interest in an unlimited authority of the papacy stands in the background. The "invention" of the theologoumenon of a double will in Christ should be assigned exclusively to Maximos Homologetes.

Adresse: Prof. Dr. Heinz Ohme, Humboldt-Universität zu Berlin, Theologische Fakultät, Burgstr. 26, 10178 Berlin, Deutschland; Heinz.Ohme@rz.hu-berlin.de

Als im Jahre 638 Patriarch Sergios von Konstantinopel (610–638),[1] Papst Honorius I. (625–638)[2] und Patriarch Sophronios von Jerusalem (633–638)[3] gestorben waren,

1 J.L. van Dieten, Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610–715). Amsterdam 1972, 1–56; F. Winkelmann, Der monenergetisch-monotheletische Streit. *Berliner Byzantinistische Studien,* 6. Frankfurt/M. 2001, 258–260.

2 G. Kreuzer, Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit. Stuttgart 1975.

3 Ch. v. Schönborn, Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique. *Théologie historique*, 20. Paris1972; P. Allen, Sophronius of Jerusalem and seventh-century heresy.

erfolgte ein dramatischer Wechsel von den bisherigen Hauptakteuren des sog. monenergetisch-monotheletischen Streites[4] zu einer neuen Generation von Theologen und Kirchenpolitikern mit wesentlich größerer Konfliktbereitschaft. Zu diesen gehörte der neugewählte Konstantinopler Patriarch Pyrrhos (638–641.654).[5] Dieser versuchte umgehend, die von seinem Vorgänger Sergios verfasste und von Kaiser Herakleios (610–641)[6] als Gesetz publizierte dogmatische Darlegung des Glaubens, die sog. *Ekthesis*[7] von 638 (636?), gesamtkirchlich durchzusetzen. Dazu berief er Anfang 639 eine Synode nach Konstantinopel ein, die die Lehre der *Ekthesis* bestätigte. Abwesenden Bischöfen im Osten wie im Westen wurden die Akten dieser Synode „zusammen mit unserem Rundschreiben“ zur Unterschrift zugesandt.[8] Papst Iohannes IV. (24.12.640–12.10.642)[9] nahm dies zum Anlass eines Protestbriefes[10] an die Kaiser Konstantin III. und Herakleios (Heraklonas) (Jan./Febr. 641– Juni 641), in dem er beklagte, dass der gesamte Westen in heller Aufregung sei und daran Anstoß nehme, dass „unser Bruder, der Patriarch Pyrrhos, in seinem überallhin verschickten Schreiben gewisse neue Dinge verkündet, die gegen die *regula fidei* sind.“ Vor allen Dingen aber empörte sich der Papst darüber, dass Pyrrhos „unseren Vorgänger heiligen Angedenkens, Papst

The Synodical Letter and other documents. Oxford 2009; P. Booth, Crisis of empire: doctrine and dissent at the end of Late Antiquity. Berkeley u. a. 2013; Schönborn ebd. 97 Anm. 136 plädiert für 639 als Todesjahr des Sophronios.

4 Winkelmann, Streit (wie oben Fußnote 1); Ch. Lange, Mia Energeia. Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel. *Studien und Texte zu Antike und Christentum*, 66. Tübingen 2012; M. Jankowiak, Essai d’histoire politique du monothélisme. Diss. Paris/Warschau 2009 [ungedruckt].

5 Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. Erste Abteilung 641–867. Nach Vorarbeiten F. Winkelmanns erstellt von R.-J. Lilie, C. Ludwig, Th. Pratsch, I. Rochow, Bd. 1–6. Berlin 1999–2002, Nr. 6386 (im Weiteren: *PmbZ*); van Dieten, Geschichte (wie oben Fußnote 1), 57–75.

6 W. E. Kaegi, Heraclius. Emperor of Byzantium. Cambridge 2003.

7 F. Dölger / A. E. Müller, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches. I, 1 Regesten 565–867. 2. Aufl. besorgt u. Mitarbeit v. J. Preiser-Kapeller u. A. Riehle v. A. E. Müller. München 2009, Reg. 211. Dieses Gesetz verbot jeden Streit über das Energienproblem sowie eine numerische Verwendung des Energiebegriffes für das göttliche und menschliche Wirken Jesu Christi und suchte den Konsens in der vermeintlich unstrittigen Überzeugung von dem *einen* einheitlichen Willen und Wollen Jesu. Zur Ekthesis vgl. Winkelmann, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 50; Lange, Mia Energeia (wie oben Fußnote 4), 606–614. Booth, Crisis (wie oben Fußnote 3) 239–241, hat unter Berufung auf Jankowiak, Essai d’histoire (wie oben Fußnote 4) 146–149, die *Ekthesis* jetzt auf 636 datiert.

8 μετὰ τῆς ἐγκυκλίου ἡμῶν ... ἐπιστολῆς: Concilium Lateranense a. 649: *ACO* ser.II 2,1 p. 168, 3 – 170, 7. 168,29; Winkelmann, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 56.

9 *PmbZ* Nr. 2689.

10 Iohannes IV., ep. Constantino Imp.: *PL* 129, 561–566 (*CPL* 1729; *CPG* 9383); Winkelmann, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 69.

Honorius, für seine eigene Auffassung heranzieht, was doch der Gesinnung des katholischen Vaters völlig fremd war."[11] Pyrrhos hatte demnach zur Unterstützung seines Monotheletismus auf den 1. Brief[12] des Honorius an Patriarch Sergios verwiesen, in dem der Papst zu dem Schluss gekommen war: „Deshalb bekennen wir auch *einen* Willen des Herrn Jesus Christus".[13] Dies aufnehmend, hatte Sergios den Text der *Ekthesis* formuliert.

Die frühesten Zeugnisse des Widerspruchs gegen die Theologie des *einen* Willens Jesu Christi datieren aus den Jahren 640/41 und finden sich in einigen Schriften des Maximos Homologetes (ca. 579–662)[14] und bei Papst Iohannes IV. Maximos Homologetes hat in seinen in diesen Jahren entstandenen sog. *Opuscula theologica et polemica* 6,[15] 7[16] und 20[17] im Widerspruch zur *Ekthesis* und in

---

11 Iohannes IV., ep. Constantino Imp.: *omnes occidentales partes scandalizate turbantur, fratre nostro Pyrrho patriarcha, per litteras suas huc atque illuc transmissas, nova quaedam et praeter regulam fidei praedicante, et proprium sensum quasi sanctae memoriae Honorium papam decessorem nostrum attrahere festinante, quod a mente catholici Patris erat penitus alienum* (*PL* 129, 561 C13–D5).

12 Honorius I., ep. Sergio Patr.: *ACO* ser. II 2,2 p. 548, 1 – 558, 3 (Riedinger); Winkelmann, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 44; deutsche Übersetzung: Kreuzer, Honoriusfrage (wie oben Fußnote 2), 32–47.

13 Honorius I., ep. Sergio Patr.: *ACO* ser. II 2, 2 p. 550, 16–17 (Riedinger): ὅθεν καὶ ἓν θέλημα ὁμολογοῦμεν τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Sergios hatte in seinem an Honorius gerichteten Schreiben von Ende 633/Anfang 634 (*ACO* ser. II 2, 2 p. 534, 1 – 546, 25) den seit der Union des alexandrinischen Patriarchen Kyros (631–642; *PmbZ* Nr. 4213) mit den ägyptischen Severianern (Theodosianern) vom 3. 6. 633 ausgebrochenen Streit über die dort beschlossene Formel der „*einen* gottmenschlichen Wirksamkeit"(μία θεανδρικὴ ἐνέργεια) Christi geschildert sowie den inzwischen im Osten erreichten Konsens, in Zukunft keine numerischen Aussagen mehr über die Anzahl von Energien in Christus zu machen und stattdessen nur noch von dem „*einen*, das Menschliche und Göttliche Wirkenden" (ὁ ἐνεργῶν) zu reden, dargelegt. Insbesondere hatte er sich gegen die Redeweise von „zwei Wirkweisen" (δύο ἐνεργείαι) Christi gewendet, weil „aus diesem Ausdruck folgt, ebenfalls zwei Willen (δύο θελήματα) zu verkünden, die einander entgegengesetzt seien ... und damit zwei das Entgegengesetzte Wollende einzuführen, was gottlos ist" (542, 13–14. 15–16). Honorius stimmte Sergios in allem zu und kam aus der Überzeugung, dass es „ein und derselbe ist, der in der göttlichen und menschlichen Natur wirkt" (556, 14–15), zu der o.g. Spitzenaussage.

14 *PmbZ* Nr. 4921; P. Allen / B. Neil (Hrsg.), The Oxford Handbook of Maximus the Confessor. Oxford 2015.

15 Maximus Conf., Opusc. theol. et pol. 6: *PG* 91, 65–69. Vgl. dazu Winkelmann, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 66; M. Jankowiak/Ph. Booth, A new date-list of the Works of Maximus the Confessor, in: Allen/Neil, Handbook (wie oben Fußnote 14) 19–83. Nr. 59.

16 Maximus Conf., Opusc. theol. et pol. 7 an den zyprischen Diakon Marinos: *PG* 91, 69B–89B. Vgl. dazu Winkelmann, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 59; Jankowiak/Booth, A new date-list (wie oben Fußnote 15) Nr. 41.

Opusculum 20 zur Verteidigung des Honorius aus der chalcedonensischen Zwei-Naturen-Lehre und einem von seinen Merkmalen her definierten ontologischen Naturbegriff die theologische Notwendigkeit der Rede von einem „doppelten" oder zweifachen „naturhaften" Willen (θέλημα φυσικόν) und einer zweifachen „naturhaften" Wirksamkeit (φυσικὴ ἐνέργεια) des *einen* Christus entwickelt.[18] Papst Iohannes IV. hat i.J. 641 eine römische Synode einberufen, die nach dem *Synodicon vetus* „Sergios, Kyros und Pyrrhos anathematisierte und zwei Naturen und zwei Wirkweisen unseres Herrn und Gottes Jesus Christus verkündete."[19] In dem bereits genannten Brief[20] an die Kaiser, der als *Apologia Honorii* in die Geschichte einging, hat der Papst weiterhin eine Interpretation des 1. Honoriusbriefes vorgenommen, die dessen Formulierung von dem *einen* Willen Christi ausschließlich auf dessen menschliche Natur bezog. Gleichzeitig aber bietet dieser Brief ein elaboriertes dyenergetisches und dyotheletisches Bekenntnis. Daraus hat in jüngster Zeit Marek Jankowiak die These entwickelt, „that the first statements of the two wills of Christ date only from 641, when pope John IV. and Maximus the Confessor independently composed their apologies for pope Honorius".[21]

Bereits seit langem ist allerdings auf Unstimmigkeiten und Widersprüche in den Quellen zu den Maßnahmen Iohannes' IV. hingewiesen worden. Schon Carl Joseph Hefele hatte festgestellt, dass es auf der römischen Synode von 641 nicht zu den genannten namentlichen Anathematismen gekommen sein kann, weil der Papst in seinem Brief an die Kaiser den Konstantinopler Patriarchen als „unseren Bruder Pyrrhos" und dessen Vorgänger als „*Sergius reverendae memoriae patriarcha*" bezeichnet.[22] Theologische Widersprüche in der *Apologia Honorii* hatte schon Erich Caspar thematisiert und dafür das „logische Unvermögen" des

---

17 Maximus Conf., Opusc. theol. et pol. 20 an den zyprischen Presbyter Marinos: *PG* 91, 228B–245D. Vgl. dazu Winkelmann, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 60; Jankowiak/Booth, A new datelist (wie oben Fußnote 15) Nr. 42.

18 Die beiden Naturen Christi, „aus denen und in denen und welche er ist", seien stets zu unterscheiden, auch wenn diese durch wechselseitiges Zusammenwachsen und gegenseitige Durchdringung zu einem einheitlichen Wirken und Wollen vollständig vereint seien. Maximus Conf., Opusc. theol. et pol. 6: *PG* 91, 68 A; Opusc. theol. et pol. 7: *PG* 91, 76 A, 80C, 84B, 88 A; Opusc. theol. et pol. 20: *PG* 91, 233AB; 237CD.

19 J. Duffy/J. Parker (Hrsg.), The Synodicon vetus. *CFHB XV.* Washington 1979, Nr. 137 (s. dazu unten S. 116–118); Winkelmann, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 67b.

20 S. oben Fußnote 10.

21 M. Jankowiak, The invention of Dyotheletism. *Studia Patristica* 63 (2013) 335–342, hier 335. Ähnlich bereits Ders., Essai (wie oben Fußnote 4) 183–190. Die *Apologia Honorii* sei „le premier text romain qui parle avec tout de clarité de deux volontés du Christ (ebd., 189).

22 Iohannes IV., ep. Constantino Imp.: *PL* 129, 561D, 562C4. C. J. Hefele / H. Leclercq, Histoire des Conciles III/1. Paris 1909, 393.

Papstes verantwortlich gemacht, welches er auf das „in Unbildung versunkene Rom des 7. Jh.s" zurückführte.[23] M. Jankowiak hat dieses Urteil nochmals zugespitzt.[24] Es muss deshalb überraschen, dass bislang nicht die Frage nach der Authentizität des überlieferten Textes der *Apologia Honorii* aufgeworfen wurde, zumal der Liber Pontificalis von der Synode und dem Brief Iohannes' IV. nichts weiß.[25] Im Folgenden soll deshalb der Text der *Apologia Honorii* auf seine Authentizität hin überprüft werden. Damit eng verknüpft ist die Frage nach der Herkunft des Textes und seinen Quellen, die in ihrem jeweiligen historischen Kontext zu betrachten sind. Deshalb werden zuerst die Quellen der *Apologia Honorii* Papst Iohannes' IV. gesichtet (1.) und dann ihr Textbestand einer kritischen Analyse unterzogen (2.). Die dabei gewonnen Einsichten werden (3.) für die Überprüfung der Quellen zur römischen Synode von 641 fruchtbar gemacht. Weil sich bei den Schritten 1–3 der sog. photianische Streit als Bezugspunkt herauskristallisiert, muss dieser hinsichtlich der Bedeutung der Orthodoxie des Honorius in dieser Kontroverse in den Blick genommen werden (4.). Von daher wird sich schließlich die Frage beantworten lassen (5.), wie der überlieferte Text der *Apologia Honorii* entstanden ist und ob tatsächlich die römische Kirche unter Iohannes IV. parallel und unabhängig von Maximos Homologetes den Dyotheletismus „erfunden" hat.

1. Die Quellen der *Apologia Honorii* Papst Iohannes' IV.

Der Brief Papst Iohannes' IV. an die Kaiser Konstantin III. und Herakleios (Heraklonas) ist literarisch erstmals belegt in den 874/75 entstandenen sog. *Collectanea*[26] des päpstlichen Kanzlers und Diplomaten Anastasius Bibliothecarius (†

---

23 E. Caspar, Die Lateransynode von 649. *ZKG* 51 (1932) 75–137: 107.112. Vgl. auch ders., Geschichte des Papsttums II. Tübingen 1933, 541.

24 Jankowiak, Invention (wie oben Fußnote 21) 340: „The logic of John IV's letter is flawed, his definitions are vague, and the main issue of the will(s) of the two natures of Christ is eschewed."

25 Vgl. Liber Pontificalis 74 (Duchesne I 330). Bis in die neueste Literatur werden der Text der *Apologia Honorii* und die Angaben des *Synodicon vetus* unkritisch übernommen. Vgl. z. B. R. Price / Ph. Booth / C. Cubitt, The Acts of the Lateran Synod of 649, transl. by R. Price. *Translated Text for Historians*, 61. Liverpool 2014, Introduction, 12 mit Anm. 33 (Ph. Booth); 50 mit Anm.144 (C. Cubitt).

26 Anastasius Bibl., Collectanea: *PL* 129, 557–690.

ca. 879).[27] Es handelt sich dabei um Übersetzungen griechischer Texte ins Lateinische, die Anastasius für den Hofhistoriographen Papst Iohannes VIII. (872–882), Iohannes Diaconus, angefertigt hatte. In einem Brief[28] an diesen erklärt Anastasius, welche Texte er übersetzt hat und warum.[29] Es handelt sich insgesamt um 15 Texte[30] unterschiedlicher Länge und Vollständigkeit, die allesamt den monenergetisch-monotheletischen Streit betreffen.

Neben dem (1) Brief Iohannes' IV. hat Anastasius Bibliothecarius folgende Texte übersetzt und in seine Sammlung aufgenommen:[31]

(2) Einen Auszug aus dem *Tomus dogmaticus* des Maximos Homologetes an den zyprischen Presbyter Marinos vom Jahre 641 (CPG 7697.20).[32]

(3) Einen Auszug aus einem Brief des Maximos Homologetes an Petros Illustrios von Jahre 645 (CPG 7697.12).[33] Der Brief ist nur in dieser Gestalt in der Übersetzung des Anastasius erhalten.

(4) Einen Auszug aus einem Brief des Maximos Homologetes an den zyprischen Presbyter Marinos von ca. 643–646 (CPG 7697.10).[34] Der Text existiert nur in dieser fragmentarischen Gestalt und lateinischen Übersetzung.

(5) Die *Epistula synodica* des Papstes Theodorus I. (642–649) an Patriarch Paulos II. von Konstantinopel (641–653) vom Jahre 643.[35] Der Brief existiert nur in dieser Rückübersetzung.

---

27 Zu Anastasius Bibl. vgl. *PmbZ* Nr. 341. 20341; B. Neil, Seventh-century popes and martyrs. The political hagiography of Anastasius Bibliothecarius. *Studia Antiqua Australiensia*, 2. Turnhout 2006, 11–34. Zu den Collectanea ebd. 71–79.125.

28 Anastasii Bibl., ep. Iohanni diac.: *MGH Epp.* VII 442–426 (Perels/Laehr); Neil, Popes (wie oben Fußnote 27), 148–161. Vgl. dazu G. Laehr, Die Briefe und Prologe des Bibliothekars Anastasius. *NA* 47 (1928) 416–468, hier 437–441.

29 Zu dieser Frage s. unten Kap. 4.

30 Vgl. Neil, Popes (wie oben Fußnote 27) 72–73.

31 Zur inhaltlichen Bedeutung dieser Auswahl von Texten s. unten S. 123 – 124.

32 Maximus Conf., Opusc. theol. et pol. 20 (*PG* 91, 228–245): *PL* 129, 568–574; Winkelmann, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 60; Jankowiak/Booth, A new date-list (wie oben Fußnote 15) Nr. 42.

33 Maximus Conf., Opusc. theol. et pol. 12 (*PL* 129, 573–576); Winkelmann, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 88; Jankowiak/Booth, A new date-list (wie oben Fußnote 15) Nr. 66.

34 Maximus Conf., Opusc. theol. et pol. 10 (*PL* 129, 577–578). Winkelmann, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 93; Jankowiak/Booth, A new date-list (wie oben Fußnote 15) Nr. 43.

35 Theodorus I pp., ep. synodica Paulo Patr. Const. (*PL* 129, 577–582). Winkelmann, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 79.

(6) Ein Brief desselben Papstes Theodorus I. von 643 an die Bischöfe, die Patriarch Paulos II. von Konstantinopel konsekriert hatten.[36] Der Brief existiert nur in dieser Rückübersetzung.

(7) Einen Auszug aus einem Brief des Maximos Homologetes an den Abt Thalassios von 640 (CPG 7702).[37] Der Text existiert nur in dieser Gestalt.

(8) Die *Narrationes de exsilio Sancti papae Martini* (BHL 5593–4).[38]

(9–15) Sechs Texte zu Leben, Prozess und Schicksal des Maximos Homologetes sowie dessen *Testimonia et Syllogismi*.[39]

Dass es sich bei allen Texten um Übersetzungen des Anastasius aus dem Griechischen handelt, ist bei den Briefen der Päpste (1.5.6) auffällig und bedeutet, dass der *Bibliothecarius Romanae Ecclesiae* diese Briefe nicht im päpstlichen Archiv gefunden hat. In seinem Brief an Iohannes Diaconus fällt die kryptische Bemerkung, dass ihm die *Apologia Honorii* nach seiner Übersetzung der *Chronographia tripartita*[40] „in die Hände gefallen" sei.[41] Dass hier die Rückübersetzung aus dem Griechischen einer besonderen Begründung bedarf, hat Anastasius offensichtlich selbst empfunden. Denn im selben Brief bestätigt er ausdrücklich die Authentizität der Brieftexte, indem er argumentiert, dass die hinter dem griechischen Text festzustellende *latina eloquentia* es offensichtlich mache, dass die Briefe nicht auf Griechisch, sondern in lateinischer Sprache diktiert worden seien.[42] Darüber hinaus verweist er auf ältere Präzedenzfälle, in denen päpstliche Briefe im lateinischen Original verlorengegangen seien und nur *ex Graecorum post fonte librorum* wiedergewonnen werden konnten.[43] Mit dieser Argumentation ist

---

36 Theodorus I pp., ep. episcopis orient. (*PL* 129, 581–584). Winkelmann, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 81.

37 Maximus Conf., ep. Thalassio abb. (*PL* 129, 583–586). Winkelmann, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 62; Jankowiak/Booth, A new date-list (wie oben Fußnote 15) Nr. 58.

38 Edition: Neil, Popes (wie oben Fußnote 27) 166–233; Zur *Narratio* vgl. ebd. 95–103; Winkelmann, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 138.

39 Ediert von: P. Allen / B. Neil (Hrsg.), Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia, una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii iuxta posita. *CCSG*, 39. Turnhout/Leuven 1999. Zum Charakter dieser von den Herausgeberinnen „Documenta biographica" genannten Quellen vgl. H. Ohme, Maximos Homologetes († 662): Martyrium, Märtyrerbewusstsein, „Martyriumssucht"? *ZAC* 20 (2016) 306–346.

40 Vgl. dazu Laehr, Briefe und Prologe (wie oben Fußnote 28) 432–435; Neil, Popes (wie oben Fußnote 27) 66–67.

41 Anastasius Bibl., ep. Iohanni diac.: *MGH Epp.* VII 423, 33 (Perels/Laehr); Neil, Popes (wie oben Fußnote 27) 150, 15: *ad manus nostras uenire contigit*.

42 Anastasius Bibl., ep. Iohanni diac.: *MGH Epp.* VII 426, 1–3 (Perels/Laehr); Neil, Popes (wie oben Fußnote 27) 160, 5–6.

43 Anastasius Bibl., ep. Iohanni diac.: *MGH Epp.* VII 426, 3–8 (Perels/Laehr); Neil, Popes (wie oben Fußnote 27) 160, 6–14. Die beiden dafür genannten Beispiele sind (1.) ein Brief Papst Felix

natürlich über die Authentizität der Textgestalt dieser Briefe nichts Abschließendes gesagt.

Daneben existiert eine arabische Überlieferung der *Apologia Honorii* in doppelter Gestalt. Eine bereits länger bekannte arabische Fassung bietet der *Codex Vaticanus syriacus 130, fol.74r–84r* in syrischer Schrift (karšūnī). Joseph Schacht hatte bereits im Jahre 1936 davon ein Faksimile mit deutscher Übersetzung und einer Einleitung publiziert.[44] Ausweislich des Kolophon *(fol. 218)* wurde diese Handschrift im Jahre 1690 von dem Maroniten Yūḥannā ibn Zinda aus Aleppo geschrieben.[45] Hubert Kaufhold verdanke ich die Auskunft, dass der *Codex Aleppinus Metropolis Maronitarum Nr. 197* aus dem Jahre 1688 identischen Inhalts ist, aber nicht jene bei Anastasius Bibliothecarius überlieferten Textpassagen auslässt, die Schacht im *Vaticanus syr. 130* festgestellt hatte.[46] Diese Textlücken gehen also auf ein Versehen des Schreibers des *Vaticanus* zurück. Bei beiden maronitischen Codices handelt es sich um kanonistische Sammelhandschriften. Sie enthalten die sieben ökumenischen Synoden einschließlich des Quinisextums (691/92) sowie das Concilium Florentinum (1439) als „Achtes Ökumenisches Konzil", weiterhin die altkirchlichen Lokalsynoden und von den Nomoi das sog. Syrisch-römische Rechtsbuch[47] und den *Procheiros Nomos* von (870–879?) 907.[48] Mit diesem Bestand an Kanones und Nomoi, inbesondere aber wegen des Quinisextums und der Nomoi handelt es sich um arabische melkitische Kanonessammlungen, die von den Maroniten übernommen und in konfessionsspezifischer Weise um das Florentinum ergänzt wurden, an dem sie teilgenommen hatten. Damit ist die ältere Ansicht hinfällig, die dem Schreiber des *Vaticanus* auch die materiale Zusammenstellung der Handschrift zum persönlichen Gebrauch

---

III. (483–492) mit dem Urteil gegen Petrus Fullo; (2.) das Vorwort Rufins zu den Ps.Clementinischen Rekognitionen an Gaudentius. Mit dem ersten ist wohl ep. 3, 4 oder 5 gemeint (*PL* 58, 904–921); zu 2. vgl. Clementina, Recognitiones Rufino interprete, Prologus 2.8–9 (1–5, *GCS* 51 Rehm/Paschke).

44 J. Schacht, Der Briefwechsel zwischen Kaiser und Papst von 641/42 in arabischer Überlieferung. *Orientalia N.S.* 5 (1936) 229–268.

45 S. und J. Assemani, Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum Manuscriptorum Catalogus, Bd. III, Rom 1759, 192–196, hier 196; G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Bd. 3. Vatikan 1949, 381–382; H. Kaufhold, Sources of canon law in the Eastern churches, in W. Hartmann/K. Pennington (eds.), The history of Byzantine and Eastern canon law to 1500. Washington D.C. 2012, 215–342, hier 263.

46 Schacht, Briefwechsel (wie oben Fußnote 44) 240 Anm. 3, 243 Anm. 7, 245 Anm. 1. H. Kaufhold hat den Codex vor Jahren in Aleppo unter Autopsie beschrieben (schriftliche Mitteilung vom 16. 2. 2016).

47 W. Selb/H. Kaufhold, Das Syrisch-römische Rechtsbuch, 3 Bde. Wien 2002.

48 A. Schminck, Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbüchern. Frankfurt am Main 1986, 55–107; S. N. Troianos, Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου. Athen/Komotini ^{3}2011, 246–251.

zugewiesen hatte.[49] Die *Apologia Honorii* wird in diesen Handschriften in folgendem Kontext überliefert:

> *VI. Synodus sexta; I. Historia Synodi sextae; II. Epistola prima Johannis Papae ad Constantinum et Heraclium fratres Impp.; III. Eorundem Imperatorum Constantini et Heraclii Responsio ad Epistolam Iohannis Papae; IV. Epistola Theodori Papae ad Constantinum Imp.; V. Symbolum Synodi.*
> *VII. Canones Trullani, sextae Synodo affICti, numero CII.*[50]

Der Brief Papst Iohannes' IV. wird hier also dem VI. Ökumenischen Konzil (680/81) und seinen Kanones zugeordnet, die allein in päpstlicher Tradition durch die Assemani-Brüder im Katalog mit einer eigenen Zählung als angeblich dem VI. Konzil „angedichtet" davon abgetrennt werden, in der östlichen Tradition aber Kanones des VI. Konzils sind.[51] Er wird weiterhin von einer kurzen historischen Einleitung zum III. Constantinopolitanum, dem Antwortschreiben der Kaiser[52] an Papst Iohannes, sowie dem Schreiben Papst Theodorus I. an Kaiser Konstans II.[53] und dem Horos („Symbolum") der Synode begleitet.

M. Breydy hat 1983 darauf hingewiesen, dass derselbe Text wie im *Vat. syr. 130* sich auch „dans les collections arabes melchites" findet. Er nennt ff. Codices: *Oxford Bodleianus arab. 36, Vaticanus arab. 150 und Vaticanus arab. 631*,[54] ohne ihnen weitere Beachtung zu schenken. Aus den Angaben des Kataloges von A. Nicoll[55] ergibt sich, dass der *Cod. Bodl. arab. 36* zwischen 1398 und 1408 im Erzbistum Sinai entstanden ist.[56] Es handelt sich ebenfalls um eine kanonistische

---

49 C. A. Nallino, Libri giuridici in versoni arabe cristiana die sec. XII–XIII. Rom 1925, 122; Graf, Geschichte (wie oben Fußnote 45) 381–382. Diese Information verdanke ich H. Kaufhold, der diese Ansicht schon früher in Frage gestellt hatte.

50 Assemani, Catalogus (wie oben Fußnote 45) 194 (ff. 71v–116). Derselbe Inhalt steht im Aleppiner Codex auf den ff. 39v–77r.

51 H. Ohme (ed.), Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 in Trullo habitum (Concilium Quinisextum), Acta Conciliorum Oecumenicorum, Series Secunda. Volumen Secundum, Pars Quarta. Berlin/Boston 2013, Einleitung LXIII–LXXIII.

52 Dölger/Müller, Regesten (wie oben Fußnote 7) Nr. 221. Die Angabe der Assemani-Brüder ist hier unzutreffend. Der Antwortbrief stammt von Kaiser Konstans II. S. unten Fußnote 82–85.

53 Winkelmann, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 77.

54 M. Breydy, Études sur Sa'īd ibn Batrīq et ses sources. *CSCO*, 450 *Subs*. 69. Louvain 1983, 77 mit Anm. 5.

55 A. Nicoll, Bibliothecae Bodleianae Codicum Manuscriptorum Orientalium Catalogi II/1. Oxford 1821, 32–37.

56 Eine Inschrift auf fol. 3v eines Kleriker Markos des Erzbistums Sinai vom Jahre 1408 berichtet, dass der Codex dem Protos Fakhreddula gehört habe und jetzt „der Kirche unserer Herrin in der Stadt Kairo" übergeben wurde. Die Hs. enthält eingangs die *Narratio* eines ägyptischen Presbyters

Sammelhandschrift, die die sieben ökumenischen Synoden, die altkirchlichen Lokalsynoden, Väterkanones und Nomoi enthält. Zum VI. Ökumenischen Konzil meldet Nicoll:

> *27. Liber Epistolarum omnium Concilii sexti ex Oecumenicis (Cpolitani III), in quo Patres Episcopi ducenti octoginta novem contra Sergium et Cyrum congregati erant: fol. 206v.*
> *28. Canones Concilii sexti Oecumenici numero CI. fol. 218v.*[57]

Die Briefe stehen nach Breydy[58] auf fol. 207r–218r, so dass davor die historische Einleitung stehen wird. Es handelt sich also abgesehen vom nicht enthaltenen Horos von 681 um eine sehr ähnliche Textzusammenstellung zum VI. Konzil in einem eindeutig melkitischen Codex.

Bei dem *Vat. arab. 150* handelt es sich um einen Nomokanon der alexandrinischen koptischen Kirche aus dem Jahre 1332.[59] Auf fol. 130 hat eine andere Hand *iuxta arabicam Melchitarum editionem* weitere Texte der ökumenischen Synoden III–VII hinzugefügt.[60] Dies sind auf fol. 136–154:

> *4. Synodus sexta oecumenica, nempe constantinopolitana tertia, adversus Sergium et Pyrrhum, cui interfuere CCLXXXIX episcopi, a quibus conditi canones XCV. Inseruntur: 1. Epistola Iohannis patriarchae romani ad Constantinum et Heraclium imperatores. 2. Historia Cyri haeresiarchae. 3. Rescriptum Constantini imp. ad Iohannem papam. 4. Theodori patriarchae armenii epistola ad Constantinum imperatorem. 5. Symbolum fidei ad eadem synodo editum.*[61]

Die aus melkitischer Tradition hier aufgenommenen Texte zum VI. Konzil sind identisch mit den o.g. Codices. Anscheinend hat der koptische Abschreiber die Kanones des Quinisextums mangels Bedarf weggelassen, obwohl sie in der Überschrift enthalten sind,[62] und die historische Einleitung an die zweite Stelle

---

Joseph, der i. J. 1398 ordiniert wurde. Vgl. Nicoll, Catalogi (wie oben Fußnote 55) 32 Anm. b; 33 mit Anm. a.

57 Ebd. 36. Die angegebene Teilnehmerzahl – wie häufig in der handschriftlichen Überlieferung – trifft nicht zu. Vgl. R. Riedinger, Die Präsenz- und Subskriptionslisten des VI. oekumenischen Konzils (680/1) und der Papyrus Vind.G.3. *Abh. BAW philos.-histor. Klasse*, NF 85. München 1979. Die Zählung der Kanones des Quinisextums schwankt häufig. Die Angabe „Epistolarum *omnium* concilii sexti" ist nicht wörtlich zu nehmen.

58 Breydy, Études (wie oben Fußnote 54) 77 Anm. 5.

59 A. Mai, Scriptorum Veterum Nova Collectio e Vaticanicis Codicibus edita IV. Rom 1831, 278–283. Auf fol. 128 steht ein Kopistenvermerk, der den Abschluss der Abschrift für 1332 bezeugt (ebd., 281).

60 Mai, Collectio IV (wie oben Fußnote 59), 282.

61 Mai, Collectio IV (wie oben Fußnote 59), 282.

62 Auch hier findet sich für das VI. Konzil dieselbe falsche Teilnehmerzahl wie im *Bodl. arab.* 36. Die falsche Zahl der Kanones des Quinisextums wird auf einem Schreibfehler der handschriftli-

gerückt. Diese Tradition ist in weiteren arabischen melkitischen Handschriften enthalten. Dazu gehören der *Cod. Vat. arab. 631*,[63] der die genannten Texte auf fol. 78r–91r enthält,[64] und der *Cod. Vat. Barberinianus orientalis 111* (a.1308).[65] Es ist also festzuhalten, dass *eine* arabische Tradition der *Apologia Honorii* im Kontext kanonistischer Sammelhandschriften erfolgt ist. Sie begegnet in maronitischen, koptischen und melkitischen Handschriften, ist aber selbst melkitischer Herkunft. Ihr Merkmal ist, dass sie eingebunden ist in eine ergänzende Überlieferung von weiteren Texten zum VI. Ökumenischen Konzil, die sich ebenfalls auf Honorius beziehen, aber nicht zum Aktenbestand der Synode gehören.

Daneben existiert der Brief Papst Iohannes' IV., die Antwort Kaiser Konstans' II. und der Brief Papst Theodorus' I. an Kaiser Konstans II. in einer ausführlich paraphrasierenden Form in den Annalen des melkitischen Patriarchen von Alexandrien, Eutychios (Sa'īd ibn Batrīq; 877–940; sedit 933–940).[66] Breydy hat die Annalen nach dem *Codex Sinaiticus arab. 582* (s. X) ediert, den er für das Autograph des Eutychios hält, und mit einer deutschen Übersetzung versehen. Allerdings enthält dieser Codex nicht die genannten Texte zum VI. Konzil. Breydy nimmt deshalb an, dass die Texte zum VI. Konzil erst in der sog. „antiochenischen Rezension" der Annalen eingearbeitet wurden, als im 11. Jh. „Yaḥya ibn Sa'id das Werk umarbeitete und es in dem von den Byzantinern neu eroberten Antiochia im (sic!) Umlauf brachte. Es wurde immer mehr umgearbeitet, mit neuen Auszügen bereichert und handschriftlich vervielfacht."[67] Diese Rezension findet sich in einer „unbegrenzten Zahl von Handschriften".[68] Eine kritische Ausgabe hat L. Cheikho

---

chen Tradition beruhen, zumal die Kanones selbst nicht überliefert werden. Die Bezeichnung von Papst Theodorus als „armenischer Patriarch" ist ein Kopistenfehler.

63 Über ihn lässt sich anhand von Mai, Collectio IV (wie oben Fußnote 59) 570 nur soviel sagen, dass es sich ebenfalls um eine kanonistische Sammelhandschrift handelt, die nur die Kanones der Synoden von Nicaea (315), Serdika (342), Ephesus (431), Konstantinopel (680/81) und Karthago enthält. Alle gehören zum Bestand griechischer Kanonessammlungen der byzantinischen Tradition. Vgl. H. Ohme, Sources of the Greek canon law to the Quinisext Council (691/2): councils and church fathers, in Hartmann/Penington, History (wie oben Fußnote 45) 24–114.

64 Breydy, Études (wie oben Fußnote 54) 77 Anm. 5.

65 J.-B. Darblade, La collection canonique arabe des Melkites 13.–17.s. *Fonti* ser. II/13. Harissa (Libanon) 1946, 15–17.109. Diesen Hinweis verdanke ich H. Kaufhold.

66 M. Breydy, Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien. *CSCO*, 471/472. *Scriptores arabici*, 44.55. Louvain 1985, *CSCO* 471, VI; *PmbZ* Nr. 21977.

67 Breydy, Études (wie oben Fußnote 54) 78; ders., Annalenwerk (wie oben Fußnote 66) IX. Zu Yaḥya ibn Sa'id: *PmbZ* Nr. 28459.

68 Breydy, Annalenwerk (wie oben Fußnote 66) beschreibt sie auf S. XIV–XXIII. Sie gehören alle ins 13.–18. Jh.

1909 vorgelegt.[69] Alexander D. BEIHAMMERS Charaktisierung dieses Eutychiostextes der *Apologia Honorii* ist zuzustimmen: „Die arabische Fassung des Schreibens bei Eutychios läßt sich im Vergleich zur lateinischen Version als frei gestaltete und manchmal durch Interpolationen inhaltlich veränderte Kurzfassung des Volltextes charakterisieren, welche jedoch sowohl den Aufbau als auch einzelne Formulierungen des zugrundeliegenden Originals weiterhin klar erkennen lässt.“[70]

J. SCHACHT ist bei seiner Analyse des *Vat. syr. 1*30 und des Eutychiostextes der antiochenischen Rezension zu folgender Feststellung gelangt: „Die arabische Sprachform zeigt deutliche Spuren eines griechischen Originals.“ „Von einer syrischen Zwischenstufe … sind keine sicheren Spuren aufgefallen.“[71] Beide Paralleltexte gehen nach ihm „zweifellos“ „auf eine gemeinsame arabische Quelle zurück“, die „nicht später als etwa 900 sein“ kann.[72] Nach unseren bisherigen Beobachtungen zur Quellenlage kann man ergänzen, dass dies eine melkitische arabische Quelle war, in der eine im byzantinischen Kontext entstandene Ergänzung zum VI. Ökumenischen Konzil aus einer griechischen kanonistischen Sammelhandschrift ins Arabische übertragen wurde. Wann dies erfolgt ist, wird sich nicht mehr genau feststellen lassen. Jedenfalls muss die arabische Fassung bei der Umarbeitung der Annalen des Eutychios im zurückeroberten byzantinischen Antiochien des 11. Jh. bereits in der dortigen handschriftlichen melkitischen Tradition verankert gewesen sein.

Festzuhalten ist auch, dass es sich bei dieser handschriftlichen kanonistischen Tradition um ein außergewöhnliches Phänomen handelt, das anscheinend nur in der arabischen Überlieferung erhalten ist. Denn in der äußerst umfangreichen Überlieferung griechischer kanonistischer Handschriften ist diese Er-

---

69 L. CHEIKHO, Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales I.II. *CSCO*, 50.51. Beyrouth 1906.1909; II, 28,11 – 32,6. Eine deutsche Übersetzung dazu bietet SCHACHT, Briefwechsel (wie oben Fußnote 44) 252–257. CHEIKHO hat seiner Edition die von E. POCOCK erstellte lateinische Übersetzung der Erstausgabe (Oxford 1658/59) beigefügt, deren Abschnitt zum VI. Konzil sich in *PG* 111, 1109 A–1110D findet.

70 A. D. BEIHAMMER, Nachrichten zum byzantinischen Urkundenwesen in arabischen Quellen (565–811). *Poikila Byzantina*, 17. Bonn 2000, 248. Zu Eutychios vgl. auch ebd. XXXIV–XXXIX. Bei seiner Kommentierung der drei o. g. Texte unter Reg. 204.232.233 berücksichtigt BEIHAMMER allerdings nur die antiochenische Rezension des Eutychios und Anastasius Bibliothecarius. Die kanonistische arabische Tradition kennt er nicht, selbst der von SCHACHT 1936 herausgegebene *Vat. syr. 1*30 sei ihm „leider nicht einsehbar“ gewesen (ebd. 247). So sind BEIHAMMERS Bemerkungen für unsere Untersuchung nicht weiterführend.

71 SCHACHT, Briefwechsel (wie oben Fußnote 44), 230.

72 Ebd. 233.

gänzung zum VI. Konzil bislang nicht aufgetaucht.[73] Man wird also sagen können, dass diese Ergänzungen nur in einem begrenzten Bereich byzantinischer kanonistischer Handschriften vorgenommen wurden. Damit steht die Frage im Raum, wann, wo und mit welchem Interesse dies erfolgt ist.

Von der *Apologia Honorii* Papst Iohannes' IV. existiert also weder das lateinische Original noch der griechische Text, der der Rückübersetzung des Anastasius Bibliothecarius zugrunde gelegen hat. Daneben existiert aber eine noch später entstandene arabische Überlieferung, in der Tat ein „caso unico in tutta la storia papale."[74] Von dem Antwortschreiben Kaiser Konstans II. und dem Brief Papst Theodorus' an Konstans II. gibt es weder das jeweilige Original noch die jeweilige Übersetzung ins Griechische oder Lateinische, sondern allein die arabische Überlieferung in den genannten zwei Fassungen. Umso erstaunlicher ist es, dass die deutsche Übersetzung des arabischen Textes der *Apologia Honorii* im *Vat. syr. 130* durch J. Schacht mit der lateinischen Rückübersetzung des Anastasius Bibliothecarius durchaus vergleichbar ist und erhebliche Sinnabweichungen kaum festzustellen sind.

2. Der Text der *Apologia Honorii* Papst Iohannes' IV.

Die auf den ersten Blick inhaltlich weitgehend übereinstimmenden drei Überlieferungsstränge der *Apologia Honorii* hat M. Jankowiak als „a coherent text" bezeichnet,[75] auf dessen Grundlage er dann seine o.g. These entwickelt und gleichzeitig in die Klage der inneren Widersprüche des Textes einstimmt. Wir werden im Folgenden die Authentizität des Textbestandes dieses Briefes prüfen, ohne allerdings in eine philologische Untersuchung des Wortlautes im engeren Sinne eintreten zu wollen. Dies muss einer von orientalistischer Seite zu erstellenden kritischen Edition vorbehalten bleiben. Für unsere Zwecke ist es ausreichend, den unterschiedlichen Textbestand anhand des Textes von Anastasius Bibliothecarius und der lateinischen und deutschen Übersetzungen der arabischen Traditionen zu erheben und nach den Ursachen der Unterschiede zu fragen.

---

73 Der Text des Concilium Quinsextum wurde für die kritische Edition z. B. in 218 Handschriften erfasst. Vgl. Ohme, Concilium (wie oben Fußnote 51) Einleitung, IX–XVI.
74 P. Conte, Il Sinodo Lateranense dell'ottobre 649. *Collezione Teologica*, 3. Vatikan 1989, 109.
75 Jankowiak, Invention (wie oben Fußnote 21), 339: „Luckily, these three different traditions yield a coherent text".

Fragt man nach dem äußeren Textbestand, so ist zu berücksichtigen, dass Anastasius Bibliothecarius bei etlichen Texten seiner *Collectanea* nur Exzerpte bietet. Neben den offensichtlichen Textauszügen bei den oben aufgelisteten[76] Texten 2–4 und 7 sind von B. Neil auch die Papstbriefe der *Collectanea* in gleicher Weise als „Auszüge" bezeichnet worden.[77] Aus den Angaben des Anastasius Bibliothecarius lässt sich dies allerdings nicht erschließen. Denn Anastasius notiert in seinem Schreiben an Iohannes Diaconus ausdrücklich, bei welchen Texten es sich um Textauszüge handelt, eben bei den Texten 2–4 und 7.[78] Bei der gemeinsamen Erwähnung der Papstbriefe tut er dies nicht.[79] Und hinsichtlich des Briefes von Papst Iohannes IV. unterscheidet er sogar deutlich zwischen „der bereits erwähnten Apologie des Papstes Iohannes für Honorius" und der „Apologie, die aus dem Brief des Maximos …. exzerpiert wurde".[80] Bei den Briefen des Theodorus fehlen offensichtlich *Superscriptio* und *Subscriptio* sowie das *Prooemium*, bei der lateinischen Fassung der *Apologia Honorii* nur *Superscriptio* und *Subscriptio*;[81] in der arabischen Fassung ist auch die *Superscriptio* erhalten.[82] Man wird also deutlich zwischen den nur fragmentarisch erhaltenen, weil von Anastasius Bibliothecarius exzerpierten, Texten und dem Textbestand der von ihm übersetzten Papstbriefe unterscheiden müssen.

Im Verlauf der Überlieferung im Abstand von Jahrhunderten zum Abfassungszeitpunkt ist es nun m. E. zu einer Fortschreibung dieser Texte gekommen. Ich will dies zuerst an dem Antwortschreiben Kaiser Konstans' II. an Papst Iohannes vom Sommer 642 in der Fassung des *Vat. syr. 130* und bei Eutychios deutlich machen.[83]

---

76 S. oben S. 94 – 95.

77 Ohne nähere Begründung bezeichnet sie auch diese als „Extract" A, E, F. Vgl. Neil, Popes (wie oben Fußnote 27) 73–75.

78 Vgl. Anastasius Bibl., ep. Iohanni diac.: *MGH Epp.* VII 425, 12 – 13.19.19–21; 426, 9–10 (Perels/Laehr); Neil, Popes (wie oben Fußnote 27) 156, 24; 158, 7–10; 160, 14–16.

79 Anastasius Bibl., ep. Iohanni diac.: *MGH Epp.* VII 425,31–426,1 (Perels/Laehr); Neil, Popes (wie oben Fußnote 27) 160, 1–4.

80 Anastasius Bibl., ep. Iohanni diac.: *MGH Epp.* VII 425, 11–13 (Perels/Laehr); Neil, Popes (wie oben Fußnote 27) 156, 20–24: *Sume igitur iam memoratam Iohannis papae pro Honorio apologiam, sume etiam et pro eodem ipso apologiam ex epistola Maximi … diffloratam.*" Gemeint ist opusc. theol. et pol. 20, s. oben Fußnote 17 und 32 (Collectanea Nr. 2).

81 So auch P. Conte, Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII. Mailand 1971, 427–429 (Nr. 99).

82 Schacht, Briefwechsel (wie oben Fußnote 44) 235 (fol. 74aI).

83 Dölger/Müller, Regesten (wie oben Fußnote 7) Nr. 221. Cod. Vat. syr. 30, fol. 80bII–82aII (Schacht 246–249); Eutychios, Annales (Cheikho II 31, 5 –11; Schacht 256); Winkelmann, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 75; Beihammer, Nachrichten (wie oben Fußnote 70) Reg. 232.

Nach dem *Vat. syr. 130* hat der Kaiser „die Darlegung deiner seligen Vaterschaft" im „großen Rat" in Anwesenheit des Patriarchen Paulos II. verlesen lassen. „Und wir alle freuen uns einmütig und anerkennen (sie) und glauben an sie ohne Meinungsverschiedenheit."[84] Der Patriarch habe bereits Schreiben gesandt, „die mit diesen deinen Worten übereinstimmen."

> Nun befehlen wir in unserem ganzen Reiche, dass in die Kirche keine Neuerung und keine unrichtige Ansicht eindringe ... Wenn aber etwas Unrichtiges und der Lehre der heiligen Väter Widersprechendes festgesetzt worden sein sollte, sei es die Häresie des Dekretes eines Königs oder in einer anderen Weise, in diesen vergangenen Jahren oder seit kurzer Zeit ..., so schaffen wir es aus unserem Reich ab und heben es auf.[85]

Diesen Worten kann man entnehmen, dass das päpstliche Schreiben eine Entfaltung der Christologie vorgenommen hat, der man in Konstantinopel zuzustimmen bereit war, was der Patriarch auch bereits brieflich bestätigt habe. Die kaiserliche Antwort bezeugt weiterhin ein Interesse am Konsens mit der römischen Kirche, das jede Neuerung – selbst wenn sie von kaiserlicher Seite formuliert worden sein sollte – zurückzunehmen bereit ist. Diese Bereitschaft wird allerdings deutlich konditioniert formuliert.

Bei Eutychios ist daraus Folgendes geworden:

> Wir haben deine Ermahnung, o Heiliger, erhalten. Wir bekennen und glauben zwei Naturen, zwei Willen und zwei Tätigkeiten unseres Herrn und Messias, aber *eine* Person und verfluchen den, der davon abweicht. Wir glauben an das, was die 630 Bischöfe, die in der Stadt Chalkedon zusammengekommen sind, gesagt haben und verfluchen den, den sie verflucht haben. Wir haben uns nach deinem Befehl über die Verbrennung der Urkunde, in der Leo ... und die chalkedonische Synode angegriffen werden, gerichtet und sie mit Feuer verbrannt. Wir beharren auf deiner Lehre, die die Lehre der Wahrheit ist.[86]

Während in der ausführlichen Brieffassung im *Vat. syr. 130* gar keine inhaltliche Angabe zu der Lehre des Papstes gemacht wird, der man einmütig zugestimmt habe, wird hier mit einer typischen späteren Kurzformel[87] ein dyotheletisches und dyenergetisches Bekenntnis formuliert, wie es von der Lateransynode von 649 und

---

84 Deutsche Übersetzung: Schacht, Briefwechsel (wie oben Fußnote 44) 247.
85 Deutsche Übersetzung ebd. 248–249.
86 Deutsche Übersetzung ebd. 256; *PG* 111, 1111 A14–B12.
87 Vgl. z. B.: Vita Martini I. papae 13 (*BHG* 2259), 262 (Peters); Synopsis de haeresibus et synodis 24 (85, 37–38 Uthemann); Synodicon vetus 141 (118, 14 Duffy/Parker); L. M. Hoffmann / W. Brandes (Hrsg.), Eine unbekannte Konzilsynopse aus dem Ende des 9. Jahrhunderts. *Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte*, 30. Frankfurt/M. 2013, 174, 21–22.

dann vom VI. Konzil formuliert wurde. In derselben Tradition wird dieses Bekenntnis als Bestätigung des Chalcedonense und des Tomus Leonis betrachtet und ohne jede Konditionierung die infrage stehende „Urkunde" verbrannt. Damit liegt hier nicht einfach nur eine „Kurzfassung" des kaiserlichen Briefes vor, sondern eine wesentlich Veränderung seines Inhaltes, die sich m. E. von daher erklärt, dass man sich in späterer Zeit eine Übereinstimmung in der Lehre mit dem Papst nur in Gestalt des dyotheletischen Dogmas von 680/81 vorstellen konnte einschließlich der auf dem VI. Konzil angeordneten Vernichtung aller monotheletischen Schriften.[88] Festzuhalten bleibt, dass in dem authentischen Brief Papst Iohannes' IV. an Kaiser Konstans II. eine Christologie entfaltet wurde, der man in Konstantinopel meinte zustimmen zu können. Die überlieferte Textgestalt aber schließt dies – wie wir sehen werden – aus.

Eine Fortschreibung ist nun auch beim Text der *Apologia Honorii* zwischen der Fassung des Anastasius Bibliothecarius und dem *Vat. syr. 130* zu beobachten. J. Schacht hatte ohne jede inhaltliche Argumentation aus der Beobachtung, dass der Text des Vaticanus „ausführlicher" sei als Anastasius, die Konsequenz gezogen, dass „es deutlich A(nastasius) (ist), der kürzt".[89] Dem ist nicht zuzustimmen. Man muss vielmehr jede einzelne Textdifferenz zwischen beiden Überlieferungen befragen, ob sich nachvollziehbare Gründe für Kürzungen oder Ergänzungen benennen lassen, um sich so der ursprünglichen Textgestalt anzunähern. Je ein Beispiel für eine Kürzung des Textes durch Anastasius Bibliothecarius und eine Ergänzung im Vaticanus soll dies verdeutlichen.

Eine Kürzung des Textes hat Anastasius Bibliothecarius m. E. am Anfang des Briefes vor der eingangs bereits zitierten[90] Stelle vorgenommen, an der Iohannes auf die im Westen entstandene große Aufregung hinweist, die durch den Brief (*litterae*) des Pyrrhos und seine Inanspruchnahme des 1. Honoriusbriefes hervorgerufen wurde. Hier fehlt bei Anastasius folgende Textpassage:

> Daher wünsche ich von euch, dass ihr die besten und vorzüglichsten Gebete zur Klärung dieses Zweifels aussprecht ….; denn hier ist eine Trübung vorgefallen, die geläutert werden muss, damit es die verständigen Leute, die darüber nachdenken, verstehen, sodass die Wahrheit wieder die Oberhand gewinnt, wie es anfänglich der Fall war. Ich habe nämlich die Meinungsverschiedenheit erfahren, die unter den Leuten des Westens herrscht, und die Zweifel, die zwischen ihnen vorgefallen sind.[91]

---

88 Auf der 13. Sitzung hat die Synode dies selbst durchgeführt: *ACO* ser. II 2, 2 p. 626, 11–19 (Riedinger).

89 Schacht, Briefwechsel (wie oben Fußnote 44) 231.

90 S. oben Fußnote 11.

91 Vat. syr. 130, fol. 74aII–bI; deutsche Übersetzung: Schacht, Briefwechsel (wie oben Fußnote 44) 235–236.

Die Freimütigkeit, mit der Iohannes hier über Meinungsverschiedenheiten „im Westen“ spricht – über die Position des Pyrrhos und wohl auch über die Berechtigung der Inanspruchnahme des Honoriusbriefes durch ihn –, scheint den noch darzustellenden Intentionen des Anastasius Bibliothecarius bei seiner Publikation der *Apologia Honorii* und der *Collectanea* nicht entsprochen zu haben. Er hat m. E. diese Passage deshalb einfach weggelassen.

Eine offensichtliche Ergänzung des Textes in der arabischen kanonistischen Tradition liegt m. E. am Ende des Briefes vor, wo Iohannes seine Forderungen gegen die von Pyrrhos öffentlich aufgehängte *charta* – gemeint ist die *Ekthesis*,[92] zu deren Bestätigung er die oben erwähnte Synode durchgeführt hatte – formuliert. Der gemeinsame Text von Anastasius Bibliothecarius und dem Vat. syr. 130 lautet nach der lateinischen Fassung:

> Wir haben erfahren, dass ein gewisses Dokument (*charta quaedam*) übergeben wurde, das die Priester zu unterschreiben gezwungen wurden und das gegen den Tomus des Papstes Leo seligen Angedenkens und die Synode von Chalcedon gerichtet ist. In diesem Dokument sind gewisse Neuerungen aufgestellt worden, die die kirchliche Lehre als vollständig zu widerlegen erkennt. **(X)**

Die göttliche Barmherzigkeit möge nun die Kaiser antreiben „als Wächter unseres makellosen Glaubens“ diejenigen, die durch neue Erfindungen verdorben werden

> durch kaiserliche Strafen (*imperatoriis sanctionibus*) abzuwehren und anzuordnen, dass jenes Dokument, das sich zu einem Ärgernis für den Glauben entwickelt und an öffentlichen Orten aushängt, abgenommen und zerrissen wird.[93]

An der von mir mit (**X**) markierten Stelle hat der Vaticanus zusätzlich folgende umfangreiche Passage:

---

92 So mit Winkelmann, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 69 (S. 98); Dölger/Müller, Regesten (wie oben Fußnote 7) 97 (Reg. 221). Maximos Homologetes bezeichnet die *Ekthesis* und auch den *Typos* von 648 ebenfalls als χάρται: *Disputatio cum Pyrrho* (*PG* 91, 332AB). Van Dieten, Patriarchen (wie oben Fußnote 1) 61 mit Anm. 11 wollte hier *charta* auf den Synodalbeschluss der Pyrrhos-Synode beziehen.

93 *PL* 129, 566 A11–B8: *Comperimus autem quod charta quaedam mandata sit, in qua sacerdotes subscribere coacti sunt contra tomum beatae memoriae papae Leonis et Chalcedonensium synodum: in qua charta quaedam sunt per novitatem composita, quae dogma ecclesiasticum refutare omnino dignoscitur.* **(X)** *Inspiret ergo divina clementia Christianissimae pietati vestrae, et cum sitis custodes immaculatae fidei nostrae, vos ad compunctionem incitet, quo eos, qui novis sunt adinventionibus corrumpendi, imperatoribus sanctionibus arceatis, et praedictam chartam, quae in scandalum properat fidei, et locis publicis est suspensa, praecipiatis depositam scindi.“ Vat. syr. 1*30, fol. 79aI–bII: Schacht, Briefwechsel (wie oben Fußnote 44) 243–245.

> Denn man beabsichtigt damit eine Veränderung des wahren Glaubens, den der heilige Geist durch den Mund der Väter ausgesprochen hat. Nun möge euch die göttliche Barmherzigkeit … eingeben … und möge euch der göttliche Eifer antreiben, wie der durch die Gnade gekrönte Prophet David sagt, in dem er folgendermaßen spricht: ‚Bin ich nicht gegen deine Widersacher, o Herr, zornig geworden und habe ich mich nicht im Grimm gegen deine Feinde aufgerieben' (Ps 139,21). Und ebenso hat der eifernde Prophet Elias in der Hitze seines Eifers zum Herrn gesagt: ‚Mit Eifer habe ich geeifert für den Herrn Zebaoth, der das All überwacht; denn deine Propheten haben sie getötet, deine Altäre zerstört und deine Tempel niedergerissen. Ich allein bin übriggeblieben und auch nach meinem armen Leben haben sie getrachtet' (1Kön 19,10). Durch diesen Eifer hat er die falschen Propheten der Isebel getötet, durch diesen Eifer hat er die drei Heerführer des Königs Achab, die Anführer von Hundertschaften, getötet und die 150 Männer mit Feuer verbrannt, durch diesen Eifer hat er den Himmel verschlossen, das er keine Regen fallen liess und von ihm kein Tau auf das Antlitz der Erde herabkam. So geziemt es sich nun, dass man mit den Häretikern verfahre, die in der Kirche eine fremde Lehre und eine neue Gewohnheit lehren, ähnlich wie die Lehre der falschen Apostel, weil sie nach dem Untergang der Herde des Messias streben."[94]

Die in der arabischen Tradition überlieferte Fortschreibung des Textes hat die „göttliche Barmherzigkeit" mit dem „göttlichen Eifer" als Motiv geforderten kaiserlichen Handelns ergänzt und das Motiv des Eifers vor allem am Beispiel des Propheten Elia zum Handlungsmuster erhoben. Dadurch ist eine deutliche Verschärfung in der päpstlichen Forderung erfolgt. Während der lateinische Text fordert, durch Strafen die „Neuerer" abzuwehren, das Dokument abzunehmen und außer Kraft zu setzen, unterstellt der Text des Vaticanums eine absichtliche Verfälschung des Glaubens, bringt die Bezeichnung „Häretiker" ins Spiel und fordert deren physische Vernichtung nach dem Beispiel der Propheten Isebels. Diese Radikalisierung in der Tonlage setzt eine Entwicklung voraus, die sich erst in den Briefen und Maßnahmen der Nachfolger von Iohannes IV., Theodorus I. (642–649)[95] und Martin I. (649–653)[96] feststellen lässt, die zur Lateransynode von 649 und deren Anathematismen[97] geführt haben. Sie ist jedoch nicht vorstellbar im Kontext dieses ersten päpstlichen Protestes gegen die konstantinopolitanische Religionspolitik. Vor allen Dingen aber ist sie völlig inkompatibel mit der eingangs von Iohannes benutzten Anrede des Pyrrhos als „unser Bruder Patriarch Pyrrhos"[98] und der Bezeichnung des Sergios als *reverendae memoriae patriarcha*.[99]

---

94 *Vat. syr. 1*30, fol. 79aII–bI; deutsche Übersetzung: Schacht, ebd. 244.
95 *PmbZ* Nr. 7769.
96 *PmbZ* Nr. 4851.
97 Concilium Lateranense a. 649: *ACO* ser. II 2,1 p. 364, 15 – 388, 31. Vgl. auch Price, Lateran Synod (wie oben Fußnote 25) 375–384.
98 Iohannes IV., ep. Constantino Imp.: *PL* 129, 561D1. Bezeichnenderweise hat hier der Vaticanus – unsinnigerweise – den Namen Pyrrhos durch Johannes ersetzt: fol. 74bI (Schacht 236).
99 Iohannes IV., ep. Constantino Imp.: *PL* 129, 562C4.

Wie ist nun aber die Widersprüchlichkeit in der theologischen Argumentation der *Apologia Honorii* zu beurteilen, die im Wesentlichen sowohl bei Anastasius als auch in der arabischen Tradition übereinstimmend überliefert ist? Dazu wird im Folgenden diese Argumentation in ihren zentralen Aussagen strukturell erschlossen, um von daher nach ihrer Authentizität zu fragen.

Der Brief Iohannes' IV. bietet nach eine kurzen Proömium[100] und der oben diskutierten Entfaltung seines Anlasses[101] einen längeren theologischen Gedankengang, mit dem die als problematisch betrachtete Aussage des 1. Honoriusbriefes über den *einen* Willen Christi einer „authentischen" Interpretation unterzogen wird.[102] Dieser Gedankengang lässt sich folgendermaßen strukturieren:
<1>[103] Hororius wurde von Sergios unterrichtet, dass gesagt werde, in Christus gäbe es zwei entgegengesetzte Willen. Honorius habe darauf geantwortet, dass Christus *einer* sei (*sicut esset monadicus unus*), vollkommener Gott und Mensch, uns in allem gleich. Er habe einen menschlichen Leib und eine Vernunftseele angenommen, aber ohne Sünde, „und wollte deshalb *einen* Willen seiner menschlichen Natur entsprechend der ursprünglichen Bildung der Natur Adams haben."[104]

<2>[105] Christus habe nicht zwei entgegengesetzte Willen gehabt wie wir sie haben, den einen im Fleisch, den anderen im Geist; ausführlich Begründung mit Röm 5,14; Gal 5,17; Ijob 14,4(LXX); Ps 51,7; 1Kor 15,22; Röm 5,19. Weil Christus der einzige Mittler ohne Sünde ist, war auch in seinem Wirken kein Gegensatz zwischen zwei Willen des Fleisches und des Geistes, sondern *ein* einheitlicher menschlicher Wille. In diesem Sinn habe Honorius dem Sergios geschrieben (Verweis auf Röm 7,18–20,23).

<3>[106] „Aber niemand von geringerer Einsicht möge den Vorwurf erheben, warum nur über die menschliche Natur, nicht aber auch über die göttliche Natur zu lehren gewusst wurde, wird Christus doch in zwei in einer Person vereinten Naturen erkannt, angebetet und als vollkommener Gott und Mensch verehrt. Wer darüber streitet, muss jedoch wissen, dass sich die Antwort auf die Anfrage des

---

100 Iohannes IV., ep. Constantino Imp.: *PL* 129, 561C1–13; Vat. syr. 130, fol. 74aI–II (Schacht 235).

101 Iohannes IV., ep. Constantino Imp.: *PL* 129, 561C13–562C6; Vat. syr. 130, fol. 74aII–75aI (Schacht 235–236).

102 Iohannes IV., ep. Constantino Imp.: *PL* 129, 562C6–565 C12; Vat. syr. 130, fol. 75aI–78bI (Schacht 235–242).

103 *PL* 129, 562C4–563 A8; Vat. syr. 130, fol. 75aI–bII (Schacht 236–237).

104 *PL* 129, 563 A6–8: *et idcirco unam voluntatem secundum primam formationem Adae naturalem humanitatis suae Dominus Jesus Christus habere dignatus est.*

105 *PL* 129, 563 A9–564 B1; *Vat. syr. 1*30, fol. 75bII–77aI (Schacht 236–240).

106 *PL* 129, 564B1–D7; *Vat. syr. 1*30, fol. 77aI–bI (Schacht 240–241).

bereits erwähnten Patriarchen bezog."[107] Denn auch der Apostel Paulus pflegte sich dem jeweiligen Verständnis seiner Zuhörer klug anzupassen (*audientibus semet configurat sapienter*) und jeweils entweder nur von der Gottheit, dann wieder nur von der menschlichen Natur Christi zu reden; ausführliche Begründung anhand 1Kor 1,24–25.

<4>[108] Nur wir haben zwei entgegengesetzte Willen: ausführliche Begründung mit Eph 2,1–3; Röm 7,25. „Unser Herr aber wollte *einen* natürlichen menschlichen Willen annehmen, welchen er in seinem eigenen Fleisch bewegte indem er damit seine Macht als Herr aller demonstrierte, weil ihm doch alles als Gott zu Diensten steht! Und wirklich kannte er keine Sünde, fügte auch keine (Sünde) aus Pflichtverletzung hinzu, weil er allein ohne Sünde und das Vergehen der Pflichtverletzung geboren wurde."[109]

<5>[110] „Unser erwähnter Vorgänger lehrte also über das Geheimnis der Menschwerdung Christi, dass in ihm nicht wie bei uns Sündern entgegengesetzte Willen des Geistes und Fleisches existierten. Das haben einige in ihre eigene Ansicht verdreht und geargwöhnt, dass er *einen* Willen seiner Gottheit und Menschheit gelehrt habe, was der Wahrheit in jeder Hinsicht entgegengesetzt ist."[111]

Diese lange Textsequenz unternimmt den Versuch, die Aussage des Honorius von dem *einen* Willen Christi allein auf dessen menschliche Natur zu beziehen, die im Unterschied zum Menschen unter der Sünde nicht durch einen sich selbst widerstrebenden und insofern entzweiten Willen gekennzeichnet ist. Die dazu herangezogene Lehre von der Annahme der menschlichen Natur, wie sie schöpfungsgemäß vor dem Fall Adams konstituiert war, ist traditionell. Bemerkenswert ist die Betonung der Einheit der Person als Begründung für die Einheit seines Willens in Textsequenz <1> und <2>. Ebenso bemerkenswert ist die in <4> vorge-

107 *PL* 129, 564B1–8: *Sed ne quis nonnumquam minus intelligens reprehendat, quamobrem de humana tantum natura, et non etiam de divina natura docere sciatur: etenim Christus in duabus naturis in una persona unitis cognoscitur, adoratur, et colitur Deus et homo perfectus. Debet qui super hoc ambigit scire, quoniam ad hoc facta est responsio ad jam dicti patriarchae interrogationem.*
108 *PL* 129, 564D8–565 C5; *Vat. syr.* 130, fol. 77bI–78aII (Schacht 241–242).
109 *PL* 129, 565B14–C5: *Dominus autem noster unam voluntatem humanitatis naturalem suscipere dignatus est, quam in propria carne potestative ut omnium Dominus circumferebat, eo quod omnia serviant Deo: nullum profecto habens vel afferens ex praevaricatione peccatum, quoniam solus sine peccato et crimine praevaricationis est natus.*"
110 *PL* 129, 565C6–12; *Vat. syr.* 130, fol. 78aII (Schacht 242).
111 *PL* 129, 565C6–12: *Praedictus ergo decessor mens docens de mysterio incarnationis Christi dicebat, non fuisse in eo, sicut in nobis peccatoribus, mentis et carnis contrarias voluntates. Quod quidam ad proprium sensum convertentes, divinitatis ejus et humanitatis unam eum voluntatem docuisse suspicati sunt, quod veritati omnimodis est contrarium.*"

nommene Begründung der mit sich selbst nicht im Widerspruch stehenden Einheitlichkeit des menschlichen Willens Christi von der *potestas* seiner Gottheit her, der alles zu Diensten steht und durch die es die *eine* Person Christi ist, die in dem angenommenen Fleisch den *einen* menschlichen Willen bewegt. Damit wird die Willenseinheit des Menschen Jesus hier nicht von der Natur, sondern von der Person her begründet. Dies ein Ansatz, der durchaus dem monotheletischen Denken entgegenkam. Schließlich ist auffällig, dass der Verfasser sich darüber im Klaren ist, dass diese Interpretation des Honoriusbriefes die Frage aufwerfen muss, warum denn nichts von der göttlichen Natur gesagt werde. Es wird deshalb in Textsequenz <3> der Versuch unternommen, die Argumentation des Honorius in Analogie zur Redeweise des Apostel Paulus als situativ bestimmt zu erklären. Die Interpretation der Aussage von dem *einen* Willen Christi auf beide Naturen sei eine – jetzt durch Pyrrhos erfolgte – Verdrehung dessen, was Honorius gedacht habe, weil es der Wahrheit widerspreche <5>.

Damit bietet der Brief auf nicht weniger als 3 Spalten in der Edition der Patrologia Latina einen in sich durchaus kohärenten theologischen Gedankengang, der die aktuelle Problemlage durchscheinen lässt, auf potentielle Einwände einzugehen bereit ist und vom Ansatz her Verständigungspotential in sich birgt. Dass damit die Aussage des Honoriusbriefes falsch interpretiert wird, steht auf einem anderen Blatt.[112] Überdies schlösse sich die oben diskutierte Schlusspassage[113] mit den Forderungen zur *Ekthesis* hier nahtlos an. Der gemeinsame Text bei Anastasius und im Vaticanus bietet nun aber zuvor noch folgende Argumentation.

<6>[114] „Aber ich verlange doch, dass sie dem Fragenden antworten, in Bezug auf welche Natur sie sagen, dass Christus Gott *einen* Willen habe.“[115] Gehöre er zur göttlichen Natur, sei Manichäismus die Folge; gehöre er zur Menschheit Adoptianismus (genannt werden Photeinos und „Ebion“). „Wenn sie aber wirklich behauptet haben, dass *ein* Wille aus beiden Naturen bestehe, werden sie nicht nur die naturhaften Willen (*naturales voluntates*), sondern die Naturen selbst vermengen, so dass weder dieses noch jenes, also das Göttliche und das Menschliche, erkannt werden könne.“[116] Auch wenn gegen Nestorios keine Trennung der Naturen geduldet wird, sind sie doch zu unterscheiden und nicht zu vermischen. „Weil sie nämlich *einen* Willen und *eine* Wirkweise der Gottheit und Menschheit

---

112 Vgl. Kreuzer, Honoriusfrage (wie oben Fußnote 2) 17–58. 60–64.

113 S. oben Fußnote 93.

114 Iohannes IV., ep. Constantino Imp.: *PL* 129, 565C12–566 A10; Vat. syr. 130, fol. 78bI–79aI (Schacht 242–243).

115 *PL* 129, 565C12–14: *Verumtamen vellem, ut interroganti responderent, secundum quam naturam dicunt Christi Dei unam voluntatem?*

116 *PL* 129, 565D5–9.

lehren: was ist das anderes, als dass sie als solche erkannt werden, die auch *eine* Natur von Christus Gott gemäß der eutychianischen und severianischen Einteilung lehren? Überhaupt aber bestimmen die orthodoxen Väter … in übereinstimmender Verkündigung, so wie beide Naturen auch beide Willen und Wirkweisen Christi zu lehren.“[117]

In dieser Textsequenz <6> wird mit einer rhetorischen Frage nun zusätzlich eine Destruktion der vermeintlichen Position des sich auf Honorius berufenden Pyrrhos unternommen. Dabei wird das grundlegende Argument aus einem ontologischen Begriff der Natur des Menschen gewonnen, zu der *per definitionem* auch das Willensvermögen und das Handlungsvermögen gehören sollen. Insofern wird hier den beiden Naturen Christi je ein „naturhafter“ Wille (und implizit auch eine „naturhafte“ Wirkweise) zugeordnet, so dass sich in reziproker Weise Wille/Wirkweise und Natur entsprechen. Daraus ergibt sich dann das scheinbar logische Argument, dass aus der Lehre des *einen* Willens Christi zwangsläufig auch der Monophysitismus des Eutyches und Severus folge. Damit aber sind die ontologischen Prämissen des maximianischen Dyotheletismus und Dyenergismus, wie sie in etwa in der *Disputatio cum Pyrrho*[118] durch Maximos entfaltet werden und die Argumentation der Lateransynode bestimmt haben,[119] bereits Papst Iohannes IV. zugewiesen worden.

Verstärkt wird diese Zuweisung durch eine weitere Textpassage, die allerdings bei Anastasius Bibliothecarius fehlt und nur in der arabisch-kanonistischen Tradition der *Apologia Honorii* enthalten ist. Dort steht noch vor den Teilen <1>–<6> folgender Text:

<0> Kyros von Alexandrien habe „über Jesus eine Behauptung neu aufgestellt, die unsere vergangenen Väter nicht gekannt haben. Er behauptete nämlich, dass er *einen* Willen und *eine* Wirksamkeit hätte.“ Sergios habe dies Honorius mitgeteilt. „Da lehnte er es ab, missbilligte es aufs äußerste und sagte zu ihm: Diese

117 *PL* 129, 566 A3–10: *Quia enim unam voluntatem dicunt divinitatis Christi et humanitatis, et unam simul operationem: quid aliud, nisi quia et unam naturam Christi Dei secundum Eutychianam et Serverianam divisionem operari noscuntur? Denique orthodoxi Patres … sicut utrasque naturas, ita et voluntates ac operationes Christi docere concordi praedicatione monstantur.* C. Cubitt in Price, Lateran Synod of 649 (wie oben Fußnote 25) 49 mit Anm. 139 behauptet irrtümlich, dass in der lateinischen Übersetzung des Anastasius Bibliothecarius „an explicit statement of ‚two wills and two operations‘“ fehle.

118 Disputatio Maximi Conf. cum Pyrrho: *PG* 91, 287–353. Zur Entwicklung des Dyotheletismus aus dem Naturbegriff vgl. *PG* 91, 289BC. Der Terminus „natürlicher Wille“ (θέλημα φυσικὸν) ist genuin maximianisch. Vgl. z. B. *PG* 91, 301BC.

119 Zum Schlussverfahren von *einem* Willen / *einer* Wirksamkeit auf *eine* Natur vgl. z. B. die Eröffnungsrede Papst Martins auf der Lateransynode von 649: *ACO* ser. II 2,1 p. 12, 19–14, 9 (Riedinger).

Behauptung ist eine, die von der Ansicht der Kirche abweicht." Richtig sei vielmehr, dass Christus „ zwei Willen und zwei Wirkweisen hat, wie er auch zwei Naturen hatte; denn es ist unmöglich, dass ein Besitzer von zwei Naturen *einen* Willen habe. Wenn er also *einen* Willen hätte, hätte er *eine* Natur. Da er aber zwei Naturen hat, hat er zwei Willen."[120]

Hier wird historisch falsch behauptet, dass in der Unionsurkunde[121] der Union zwischen den ägyptischen Theodosianern und dem chalcedonensischen Patriarchen von Alexandrien, Kyros, im Jahre 633 bereits von *einem* Willen die Rede gewesen sei. Dieses Dokument ist bekanntlich allein Ausgangspunkt der Kontroverse um die μία ἐνέργεια gewesen. Mit dieser Behauptung soll wohl Honorius zusätzlich entlastet werden. Man darf jedoch annehmen, dass im Jahre 641 das Wissen über den tatsächlichen Inhalt der Unionsurkunde noch vorhanden war, so dass schon deshalb diese Passage anachronistisch ist. Das folgende angebliche dyotheletische Bekenntnis des Honorius rahmt nun gleichsam mit Teil <6> die Argumentation der Teile <1>–<5>.

Es ist m. E. aus mehreren Gründen zu bezweifeln, dass die Teile <6> und <0> zum authentischen Bestand der *Apologia Honorii* gehören. Zum einen entsteht damit der bereits erwähnte[122] und schon früher beobachtete und beklagte argumentative Widerspruch im Gedankengang des Briefes, der die innere Einheit des Textes zerstört. Denn es ist schlecht möglich zu argumentieren, dass Honorius die Aussage von zwei Willen in Christus abgelehnt habe und sie nur für die Natur des Menschen unter der Sünde möglich gehalten habe, um sie dann wieder auf die göttliche und menschliche Natur Christi zu beziehen. Vor allen Dingen aber macht eine Inhaltsangabe der *Apologia Honorii,* die Maximos Homologetes während der im Jahre 645 in Karthago durchgeführten *Disputatio cum Pyrrho* gab, deutlich, dass es sich bei den Teilen <6> und <0> um spätere Interpolationen handeln muss. Von Pyrrhos in Karthago auf den Honoriusbrief angesprochen, erklärte Maximos, dass die Interpretation des Honoriusbriefes durch die *Apologia Honorii* deshalb größere Glaubwürdigkeit genieße als dessen monotheletische Inanspruchnahme, weil beide Briefe vom selben Diktatgeber[123] verfasste worden seien, der noch am Leben

---

120 *Vat. syr. 1*30, fol. 74bII–75aI; deutsche Übersetzung: Schacht, Briefwechsel (wie oben Fußnote 44) 236.

121 Concilium Constantinopolitanum a. 680/1, *ACO* ser. II 2,2 p. 594, 17 – 600, 20; vgl. Winkelmann, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 27. Zu dieser Union vgl. Lange, Mia energeia (wie oben Fußnote 4) 575–581.

122 S. oben S. 92 – 93.

123 Nämlich von dem römischen Abt Iohannes, der den Honoriusbrief in lateinischer Sprache verfasst habe. Dies berichtet Maximos in seinem Brief an den zyprischen Presbyter Marinos (*PG* 91, 228B–245D. 244C–245 A = *PL* 129, 571CD = Anastasius Bibl., *Collectanea* Nr. 2, s. oben

sei.[124] In diesem Zusammenhang nimmt Maximos folgende paraphrasierende Inhaltsangabe vor:

> „Dieser (sc. der römische Abt Iohannes) sagte nun (in einem Schreiben) an den heiligen Konstantinos, den damaligen Kaiser, das er im Auftrag des inzwischen unter den Heiligen weilenden Papstes Iohannes abfasste, über diesen Brief:
>
> (1) ‚Einen einzigen Willen im Herrn haben wir behauptet, jedoch nicht seiner Gottheit und Menschheit zugleich, sondern allein seiner Menschheit. Nachdem nämlich Sergios geschrieben hatte, manche würden zwei einander widersprechende Willen in Christus behaupten, haben wir dagegen geschrieben, Christus habe nicht zwei einander widersprechende Willen gehabt, nämlich einen des Fleisches und einen des Geistes, wie wir sie haben nach dem Sündenfall, sondern einen einzigen, der seine Menschheit naturgemäß charakterisiert (ἀλλ’ ἓν μόνον, τὸ φυσικῶς χαρακτηρίζον τὴν αὐτοῦ ἀνθρωπότητα).‘
>
> (2) Und ein evidenter Beweis dafür ist, dass sowohl die Glieder als auch das Fleisch erwähnt werden, was unmöglich auch auf seine Gottheit bezogen werden kann.
>
> (3) Dann sagte er auch und nimmt damit einen möglichen Einwand vorweg: ‚Wenn aber jemand sagen wollte: Weswegen habt ihr, als ihr über die Menschheit Christi gehandelt habt, seine Gottheit nicht erwähnt? Dann sagen wir, dass wir erstens auf die Anfrage geantwortet haben, zweitens aber, wie in allem, so auch in diesem Punkt der Gewohnheit der Schrift folgen, die einmal von seiner Gottheit handelt, so wenn der Apostel sagt: ‚Christus ist Gottes Kraft und Gottes Weisheit‘ (1Kor 1,24), ein andermal aber von seiner Menschheit, und nur von ihr, so wenn derselbe sagt: ‚Die Torheit Gottes ist weiser als die Menschen, und die Schwachheit Gottes ist stärker als die Menschen‘ (1Kor 1,25).[125]

Fußnote 32). Der Schüler des Maximos, Anastasios Monachos (*PmbZ* Nr. 237), sei in Rom gewesen und habe dort mit den höchsten Klerikern der römischen Kirche gesprochen (πρὸς τοὺς ἐκεῖσε τῆς μεγάλης ἐκκλησίας ἱερωτάτους ἄνδρας), warum und in welcher Weise der „*eine* Wille“ im Brief des Honorius an Sergios eingefügt worden sei. Er habe sie deswegen ungehalten und sich selbst verteidigend erfunden (καὶ εὗραν ἀσχαλῶντας ἐν τούτῳ καὶ ἀπολογουμένους). Außerdem habe er auch mit dem Abt Iohannes gesprochen, der den Brief auf Latein diktiert habe, und der darauf bestanden habe, dass nirgends in diesem Brief im numerischen Sinne von *einem* Willen die Rede sei; dies sei vielmehr von denen erdichtet worden, die den Brief ins Griechische übersetzt hätten. „Diese Antwort des Abtes Johannes ist eine bewußte Verdrehung der Tatsachen“ (G. Kreuzer, Honoriusfrage, wie oben Fußnote 2, 63). Man fragt sich, warum der römische Abt nicht einfach die Kopie des lateinischen Originals, die zu diesem Zeitpunkt doch noch existiert haben muss, dem Anastasios Monachos gezeigt hat, der zweisprachig war!

124 Disputatio Maximi Conf. cum Pyrrho: *PG* 91, 328C1–329 A3: Τίς ἀξιόπιστος ἐξηγητὴς τῆς τοιαύτης καθέστηκεν ἐπιστολῆς, ὁ ταύτην ἐκ προσώπου Ὀνωρίου συντάξας, καὶ περιὼν …, ἢ οἱ ἐν Κωνσταντινουπόλει τὰ ἀπὸ καρδίας λαλοῦντες;

125 Disputatio Maximi Conf. cum Pyrrho: *PG* 91, 329 A5–C2; die deutsche Übersetzung wurde mit geringen Veränderungen übernommen von G. Bausenhart, „In allem uns gleich außer der Sünde“. Studien zum Beitrag Maximos’ des Bekenners zur altkirchlichen Christologie. *Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie*, 5. Mainz 1990, 220–221.

Diese paraphrasierende Inhaltsangabe der *Apologia Honorii* durch Maximos ist erstaunlich präzise. Teil (1) entspricht den Textsequenzen <1>, <2> und <5> der Apologie, Teil (3) paraphrasiert Sequenz <3> der Apologie. Auffällig ist, dass die Argumente zu den Einwänden gegen die Interpretation des Honoriusbriefes genau aufgelistet werden. Besonders hervorzuheben ist aber, dass die im jetzigen Textbestand der *Apologia Honorii* hinzugefügte ontologische Argumentation mit dem Naturbegriff <6> in der Paraphrase des Maximos völlig fehlt! Wäre sie authentisch, hätte er einen Hinweis darauf gewiss nicht versäumt, zumal seine Apologie des Honoriusbriefes vom Jahre 641 in dem Brief an den zyprischen Presbyter Marinos (Opusculum 20), die Anastasius Bibliothecarius in seine *Collectanea* aufgenommen hat,[126] den Nachweis bringen will, dass die Theologie des Honorius keine Verleugnung der Zweiheit der naturhaften Willen impliziere, sondern sie geradezu voraussetze.[127] Das Fehlen dieses Argumentes in der Inhaltangabe der *Disputatio cum Pyrrho* ist auch deshalb bedeutsam, weil diese mit großer Wahrscheinlichkeit erst zwischen 655 und 662 von den engsten Anhängern des Maximos – möglicherweise sogar unter dessen Beteiligung während seines Exils – verfasst worden ist.[128] Das bedeutet, dass der oder die Verfasser der *Disputatio* noch ca. 15–20 Jahre nach der Abfassung der *Apologia Honorii* über deren Argumentation genaue Kenntnisse hatten. M. E. muss man daraus sogar schließen, dass ihnen der Text zur Verfügung stand. Ebenso sind hier auch detaillierte Kenntnisse des 1. Honoriusbriefes festzustellen, denn das mit der Bemerkung von Maximos eingeschobene Argument von Sequenz (2) bezieht sich ja auf den Text der Honoriusbriefes, in dem in der Tat an einer einzigen Stelle in Aufnahme von Röm 7,23.25 von Christus gesagt wird: „Ein anderes Gesetz oder ein verschiedener oder entgegengesetzter Wille war nämlich nicht in den Gliedern des Erlösers, weil er jenseits des Gesetzes der menschlichen Natur geboren wurde."[129] Maximos hatte bereits in seiner eben erwähnten Apologie des Honoriusbriefes u. a. auch diese Stelle des Honoriusbriefes zitiert und interpretiert.[130] Die *Apologie* Papst Iohannes' IV. bezieht sich zwar ebenfalls auf Röm 7, 23, argumentiert dann aber nicht mit Natur *und*

---

126 Als zweiten Text, s. oben Fußnote 32.
127 Maximus Conf., Opusculum 20 (*PG* 91, 237C10–D5 = *PL* 129, 567 A1–9).
128 Vgl. J. Noret, La rédaction de la *Disputatio cum Pyrrho* (C*PG* 7698) de Saint Maxime le Confesseur serait-elle postérieure à 655? *Analecta Bollandiana* 117 (1999) 291–296.
129 Honorius I., ep. Sergio Patr.: *ACO* ser. II 2, 2 p. 552, (4–6) 12–14: ἕτερος γὰρ νόμος τοῖς μέλεσιν ἢ θέλημα διάφορον ἢ ἐνάντιον οὐ γέγονεν ἐν τῷ σωτῆρι, ἐπειδὴ καὶ ὑπὲρ νόμον ἀνθρωπίνης φύσεως ἐτέχθη.
130 Maximus Conf., Opusculum 20 (*PG* 91, 241B5–13 = *PL* 129, 569B13–C6).

Gliedern Christi.[131] Was bedeutet es, dass Maximos und die Maximianer noch zwischen 655 und 662 bestens über diese beiden Texte im Bilde sind?

Ich fasse zusammen. Wir haben bei unserer Textanalyse festgestellt, dass es sich im überlieferten Textbestand der *Apologia Honorii* nicht um einen inhaltlich kohärenten Text handelt. Dieser erstmals im Jahre 874/75 literarisch bezeugte Brief ist in seiner Überlieferung zwischen 641 und 874/75 und danach offensichtlich mehrfach einer Fortschreibung unterzogen worden. Es sind dem Text Passagen zugewachsen, die im Widerspruch zu Formulierungen desselben Briefes stehen. Diese Passagen sind historisch anachronistisch und falsch und führen die innere theologische Argumentation ad absurdum. Um diese Entwicklung zu verstehen, ist es nicht nötig, die logische oder theologische Kompetenz des Verfassers in Frage zu stellen oder den abendländischen Bildungsabsturz im 7. Jh. zu bemühen. Vielmehr bleibt zu klären, warum dies erfolgt ist. Es hat anscheinend mehrfach ein Interesse an der eindeutigen Orthodoxie des Honorius und einer durch nichts in Frage zu stellenden Rechtgläubigkeit der römischen Kirche gegeben. Dabei wurde Rechtgläubigkeit im Sinne der dogmatischen Entscheidungen der Lateransynode von 649 und des VI. Ökumenischen Konzils verstanden und in diesem Sinne die *Apologia Honorii* angepasst. Als Ansatzpunkt für die Klärung der Ursachen und der historischen Kontexte bietet sich die Frage an, warum eigentlich Anastasius Bibliothecarius die *Apologia Honorii* in seine *Collectanea* eingefügt hat. Und warum findet sich dieser Text in einem Teil der byzantinischen kanonistischen Tradition im Zusammenhang der VI. Ökumenischen Konzils? Zuvor ist aber ein Blick auf die Überlieferung der von Iohannes IV. durchgeführten Synode zu werfen.

3. Die römische Synode Papst Iohannes' IV.

Theophanes Confessor (759/60–818)[132] berichtet in seiner *Chronographia* unter AM 6121 nach dem Tod des Herakleios und dem Herrschaftsantritt Konstans II. Folgendes:

---

131 Vgl. *PL* 129, 564 A8–16.

132 *PmbZ* Nr. 8107; J. Howard-Johnston, Witnesses to a world crisis. Historians and histories of the Middle East in the seventh century. Oxford 2010, 268–312; W. Treadgold, The middle Byzantine historians. New York 2013, 38–77.

> Iohannes aber, der Bischof von Rom, versammelte eine Bischofssynode und anathematisierte die Häresie der Monotheleten.[133]

Die Synode als solche bezeugt auch der Nachfolger Iohannes IV., Theodorus I. (642–649), in seiner *Epistula synodica* an den Konstantinopler Patriarchen Paulos II. (641–653), die nur im Auszug und in der lateinischen Rückübersetzung des Anastasius Bibliothecarius erhalten ist.[134] In dem Ende 642/Anfang 643 zu datierenden Schreiben wirft Theodorus Pyrrhos vor, er habe

> unbesonnen den Skandal des Widerspruchs unter den Kirchen Gottes verbreitet und es geringgeschätzt, durch die beschwörende, inständige Bitte der Versammlung (*obtestatione conventus*) von unserem Vorgänger berichtigt zu werden.[135]

Demnach hat die römische Synode Pyrrhos beschworen, seine o.g. Maßnahmen zurückzunehmen und – so darf man schließen – die *Ekthesis* außer Kraft zu setzen. Von einer Anathematisierung berichtet Theodorus nichts. Zuvor hatte er an anderer Stelle des Briefes gesagt, dass

> das, was von Pyrrhos gegen unseren apostolischen Glauben zur Vernichtung synodaler Entscheidungen vorgebracht wurde, durch die Lehre des apostolischen Stuhls, die von unserem Vorgänger dargelegt worden ist, und ebenso durch den Befehl unseres Sohnes, des allermildesten Fürsten, widerlegt worden ist.[136]

Der Papst hat hier offensichtlich die oben erwähnte[137] konditionierte Bereitschaft der Reichsregierung unter Konstans II., ggf. aufgetretene Neuerungen auch wieder aufzuheben, in einen kaiserlichen Befehl gegen die Maßnahmen des Pyrrhos umgedeutet. Das von ihm erwähnte *dogma sedis apostolicae, quod expositum est a praedesessore nostro,* hat man ebenfalls auf die römische Synode bezogen.[138] M. E.

---

133 Theophanes Conf., Chronographia AM 6121 (331,6–8 de Boor): Ἰωάννης δέ, ὁ Ῥώμης ἐπίσκοπος, συναθροίσας σύνοδον ἐπισκόπων τὴν τῶν Μονοθελητῶν αἵρεσιν ἀναθεμάτισεν.

134 S. oben Fußnote 35. *PL* 129, 577–582 = *PL* 87, 75–80; Winkelmann, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 79.

135 Theodorus I. pp., ep. synodica Paulo II. Patr. (*PL* 129, 580 C2–5 = *PL* 87, 79 A15–B1): *Unde non modicum dissensionis scandalum Ecclesiis Dei disseminavit, et obtestatione conventus a decessore nosto corrigi parvipendit.*

136 Theodorus I. pp., ep. synodica Paulo II. Patr. (*PL* 129, 579 B4–9 = *PL* 87, 78 A2–6): *ea quae a Pyrrho adversus apostolicam fidem nostram ad subversionem synodalium decretorum prolata sunt, tam per dogma sedis apostolicae, quod expositum est a praedesessore nostro, quam per jussionem filii nostri mansuetissimi principis destructa sint.*

137 S. oben Fußnote 85.

138 So Caspar, Geschichte (wie oben Fußnote 23) 1933, 542 mit Anm. 1.

jedoch beschreibt diese Formulierung eher die *Apologia Honorii*, die die römische Lehre (*dogma*), wie sie angeblich Honorius vertreten habe, authentisch darlegen will (*expositum est*).

Nicht eindeutig zu bestimmen ist der Zeitpunkt dieser Synode. Die ältere Forschung hat sie gegen Theophanes vor dem Tod des Herakleios am 11.2.641 datiert. Weil Iohannes IV. sein Amt erst am 24.12.640 antrat, müsste diese Synode dann sofort als seine erste Maßnahme von ihm einberufen worden sein.[139] Diese Datierung beruht allerdings nur auf einer Aussage des Maximos Homologetes, die er in seinem Brief an den Patrikios Petros Illustrios, den Anastasius Bibliothecarius in seine *Collectanea* aufgenommen hatte,[140] gemacht und während seines ersten Prozesses i.J. 655 wiederholt hatte: Kaiser Herakleios habe sich kurz vor seinem Tode angesichts des ausgebrochenen Streites von der *Ekthesis* distanziert und dies auch noch in einer – ansonsten nicht überlieferten – *Keleusis*[141] Iohannes' IV. mitgeteilt. Diese Behauptung darf als widerlegt gelten durch die Entdeckung einer fragmentarisch erhaltenen tatsächlichen *Keleusis* des Kaisers an Iohannes IV., in der er eine von ihm verfasste Inschrift für eine Darstellung der Kreuzigung mitteilt, die eine eindeutig monotheletische Aussage enthält.[142]

---

139 So L. Magi, La Sede Romana nella Corrispondenza degli Imperatori e Patriarchi Bizantini (VI–VII sec.), Louvain 1972, 207; van Dieten, Patriarchen (wie oben Fußnote 1) 63.198; F. X. Murphy/P. Sherwood, Konstantinopel II und III. *Geschichte der ökumenischen Konzilien*, 3. Mainz (1974) 1990, 202; J. F. Haldon, Byzantium in the seventh century. The transformation of a culture. Cambridge ²1997, 302. In neuerer Zeit Dölger/Müller, Regesten (wie oben Fußnote 7) 97 (Reg. 221); Beihammer, Nachrichten (wie oben Fußnote 70) 246.

140 Als dritten Text, s. oben Fußnote 33. Zu Petros Illustrios, dem *Magister militum* von Numidia, vgl. Winkelmann, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 87, 88, 132 und S. 251. In diesem Schreiben von 645 hatte Maximos die Verteidigung des Honorius weiter auf die Spitze getrieben, insofern er unterstellte, dass die Berufung auf dessen Brief durch die Konstantinopler Patriarchen vor allen Dingen unter Inanspruchnahme der herausragenden Frömmigkeit des *magnus Honorius* erfolgt sei, der mit seinen Nachfolgern Severinus, Iohannes und Theodorus als *divinus Honorius* eine Einheit der Rechtgläubigkeit darstelle: „Gott indessen nimmt gewiss den Glauben dieser wirklich seligen Männer an und hat ihn im Wandel der Zeiten bewahrt" (*Sed Deus quidem horum profecto beatorum virorum fidem admisit, et pro ea vicissitudinem in saecula conservavit*): Maximus Conf., ep. Petro Illustri (opusc. 12) [*PG* 91, 143 A14–B1, C3–6 = *PL* 129, A12–15, B15–C2]).

141 Maximus Conf., ep. Petro Illustri (opusc. 12): *PL* 91, 142C–143 A; Relatio motionis inter Maximum et principes 41, 370–378 (*CC, SG* 39 Allen/Neil). Dölger/Müller, Regesten (wie oben Fußnote 7) Reg. 215; Winkelmann, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 68.

142 S. Rizou-Couroupos, Un nouveau fragment de la *keleusis* d'Heraclius au pape Jean IV, in J. Dummer (Hrsg.), Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung. *Texte und Untersuchungen*, 133. Berlin 1987, 531–532; A. Alexakis, Before the Lateran Council of 649: the last days of Herakleios the Emperor and Monotheletism. *AHC* 27/8 (1995/96) 93–101; W. Brandes, „Juristische" Krisenbewältigung im 7. Jahrhundert? Die Prozesse gegen Papst Martin I. und Maximos Homologetes, in L. Burgmann (Hrsg.), *Fontes Minores*, 10. Frankfurt/M. 1998, 141–212, hier 203 mit Anm. 99.

Eine andere Datierungsmöglichkeit ergibt sich aus der Notiz, die das nach dem zweiten Rücktritt des Patriarchen Photios (858–867, 877–886)[143] entstandene *Synodicon vetus* über diese Synode enthält:

> Zusätzlich dazu versammelte der dreimalselige römische Papst Iohannes (denn er war der Nachfolger des Monotheleten Honorius) eine heilige und sakrale Synode. Dort anathematisierte er Sergios, Kyros und Pyrrhos und verkündete zwei Naturen und Wirkweisen unseres Herrn und Gottes Jesus Christus. Danach schickte er ein Dokument der Frömmigkeit (τύπον εὐσεβείας) an die Söhne des Herakleios, David und Herakleios (Heraklonas). [144]

Dass es auf dieser Synode bereits zu einer namentlichen Anathematisierung zweier Konstantinopler und eines alexandrinischen Patriarchen gekommen sei, wird – wie schon erwähnt – seit langem als anachronistisch betrachtet.[145] Dagegen spricht nicht nur die Bezeichnung des Pyrrhos als „unser Bruder" in der *Apologia Honorii*. Auch Papst Theodor I. weiß bei aller scharfen Polemik gegen Pyrrhos in seiner eben erwähnten Synodica nichts von einer bereits erfolgten Anathematisierung.[146] Gänzlich unglaubwürdig aber wird diese Information des *Synodicon vetus* dadurch, dass diese Konzilssynopse historisch falsch die vier afrikanischen Synoden des Jahres 646[147] zeitlich vor die römische Synode platziert und bei jeder von ihnen stereotyp berichtet, sie hätten ebenfalls Sergios, Kyros und Pyrrhos anathematisiert.[148] Dies steht jedoch im Widerspruch zu den auf der Lateransynode verlesenen Schreiben[149] der afrikanischen Bischöfe, auf die sich die Angaben zu den afrikanischen Synoden beziehen. Bei Pyrrhos ist dies besonders abwegig, weil dieser wegen seiner gerade erfolgten Konversion zum Dyotheletismus im Brief der afrikanischen Bischöfe Columbus, Stephanus und Reparatus an Papst Theodor wegen seines „Libellus" ausdrücklich als „unser Bruder" bezeichnet wird.[150] Darüber hinaus wird nun auch jedesmal mit fast gleichlautenden

143 *PmbZ* Nr. 6253, 26667.

144 Synodicon vetus: Πρὸς τούτοις καὶ Ἰωάννης ὁ πάππας Ῥώμης (διαδεξάμενος γὰρ ἦν τὸν μονοθελήτην Ὀνόριον) ὁ τρισμακάριστος θείαν καὶ ἱερὰν σύνοδον ποιησάμενος Σέργιον, Κῦρον καὶ Πύρρον ἀνεθεμάτισε καὶ δύο φύσεις καὶ ἐνεργείας τοῦ δεσπότου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ ἀνεκήρυξε, καὶ πρὸς Δαβὶδ καὶ Ἡράκλειον, υἱοὺς Ἡρακλείου, τύπον εὐσεβείας ἀπέστειλεν ὕστερον (Nr. 137 Duffy/Parker).

145 S. oben Fußnote 22.

146 Vgl. Theodorus I. pp., ep. synodica Paulo II. Patr.: *PL* 87, 79 C5–8.

147 Winkelmann, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 98–101.

148 Synodicon vetus Nr. 133–136 (Duffy/Parker).

149 Concilium Lateranense a. 649, *ACO* ser.II 2,1 p. 67, 21 – 71, 28; 75, 3 – 79, 23; 81, 9 – 95, 13; 99, 6 – 103, 43.

150 Concilium Lateranense a. 649, *ACO* ser. II 2,1 p. 69, 14: *libellum Pyrri, nostri fratri et coepiscopi*. Pyrrhos hatte nach seiner Konversion zum Dyotheletismus 647 in Rom Papst Theodorus

Worten mitgeteilt, dass die Afrikaner „zwei Willen und Wirkweisen des Erlösers Christus“ verkündeten.[151] Bei zwei Briefen[152] der Afrikaner trifft das zu, aber diese sind vier bis fünf Jahre nach der römischen Synode geschrieben worden und standen unter dem direkten Einfluss des Maximos. Die Notiz des *Syndicon vetus* zur römischen Synode berührte demgegenüber auffälligerweise nicht die Willensthematik. Sie könnte deshalb möglicherweise größere Glaubwürdigkeit beanspruchen.[153] M. Jankowiak hat in der ungewöhnlichen Erwähnung des Herakleiossohnes David,[154] der seit Oktober 641 für einige Monate Mitregent des Herakleios (Heraklonas) war, ein Indiz für die Historizität dieser Angabe gesehen und die Synode von daher datiert.[155] Üblicherweise wird hierin allerdings ein weiteres Beispiel für die historische Unzuverlässigkeit des *Synodicon vetus* gesehen.[156]

Etwa zeitgleich mit dem *Synodicon vetus* ist eine zweite, in ihrer Bedeutung diesem vergleichbare Konzilssynopse entstanden, die L. M. Hoffmann und W. Brandes kürzlich ediert haben.[157] Die Herausgeber datieren sie in „die Jahre nach 865 und den Beginn der 80er Jahre des 9. Jh.s“ und lokalisieren sie in Konstantinopel.[158] Diese Synopse enthält einen umfangreichen „Bericht (Διήγησις) über

I. eine unterschriebene Erklärung (*libellus*) „in Gegenwart des gesamten Klerus und des Volkes“ überreicht, in der er „alles, was von ihm und seinen Vorgängern gegen unseren unbefleckten Glauben geschrieben und unternommen wurde, verdammte.“ (Liber Pontificalis 75, 3 [332, 10–12 Duchesne I]).

151 Synodicon vetus Nr. 133 (Duffy/Parker): καὶ δύο θελήσεις καὶ ἐνεργείας τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ ἀνεκήρυξεν. Ganz ähnlich in Nr. 134–136.

152 Synodalbrief der Bischöfe der Africa proconsularis: *ACO* ser.II 2, 1 p. 83, 27–13 (Riedinger); Synodica des Bischofs Victor von Karthago: ebd. 101, 31–35.

153 Vgl. aber unten Anm. 166.

154 *PmbZ* Nr. 1241.

155 Jankowiak, Essai (wie oben Fußnote 4) 200–201.

156 Vgl. dazu Duffy/Parker, Synodicon vetus (wie oben Fußnote 19) 115 Anm. 164; Einleitung XV.

157 Hoffmann/ Brandes Konzilsynopse (wie oben Fußnote 87) 51–222.

158 Ebd. 28,29. Diese Synopse schloss ursprünglich mit dem VII. Ökumenischen Konzil. Im Kontext des III. Constantinopolitanums wird Photios, ep. I zitiert (174, 16–22), woraus sich der *terminus post quem* ergibt. Für die weitere Datierung gehen die Herausgeber davon aus, dass die Synopse eine Kanonessammlung benutzt habe, in der das Quinisextum fehlte, weil es „überhaupt nicht erwähnt wird“ (24.291). Deshalb sei die Synopse in der zweiten Amtszeit des Photios entstanden, in der der *Nomocanon XVI titulorum* revidiert worden ist (28). Die Beobachtung zum Quinisextum trifft allerdings nicht zu, weil dessen Kanones in dieser Zeit im Osten längst als Kanones des VI. Konzils bezeichnet und zu ihm gerechnet wurden, und das Quinisextum deswegen gar nicht eigenständig erwähnt werden muss. Im Horos des VII. Konzil bezeichnet die Synopse selbst den ausführlich zitierten can. 82 des Quinisextums als Kanon des „sechsten

die Häresie der Monotheleten, weshalb und in welcher Gegend sie entstand wie auch über verschiedene Lokalsynoden".[159] Dieser Bericht stellt „eine eigenständige Schrift dar, die der anonyme Autor (bzw. Kompilator) … in sein Werk *in toto* inkorporiert hat."[160]

Ganz ähnlich wie im *Synodicon vetus* wird auch hier die Willensthematik bei der Erwähnung des Kyros von Alexandrien[161] und des Sophronios schon in die monenergetische Kontroverse vorverlegt. Letzterer habe auf einer – ansonsten unbekannten – Synode „zwei naturhafte Willen und zwei naturhafte Wirkweisen Christi bekannt".[162] Darüber hinaus aber weiß die Διήγησις zu berichten, dass auf dieser Synode auch „Kyros, Sergios und Honorius und ihre Gesinnungsgenossen exkommuniziert worden seien".[163] Ebenso wie das *Synodicon vetus* rückt sie sodann die vier afrikanischen Synoden zeitlich vor Iohannes IV. und lässt sie genauso namentliche Anathematismen über „Kyros, Sergios und Pyrrhos" aussprechen und „zwei naturhafte Willen und Wirkweisen" in Christus bekennen.[164] Sodann wird über die römische Synode berichtet:

> Das Gleiche setzte durch weitere göttliche Synoden auch Iohannes von Rom durch, deren Akten er auch nach Konstantinopel an die Kaiser, nämlich Konstantin und Heraklonas, die Söhne des Herakleios, senden ließ.[165]

Bei der Pluralbildung θείας ἑτέρας συνόδους scheint es sich m. E. wegen des singularischen Anschlusses ἧς um einen Schreiberfehler zu handeln. Mit der Formulierung τὰ ὅμοια διεπράξατο wird nun auch hier für die römische Synode eine namentliche Anathematisierung und – noch über das *Synodicon vetus* hin-

---

heiligen und ökumenischen Konzils" (198, 138–151). Damit wäre auch ein späteres Entstehungsdatum denkbar.

159 Διήγησις τῆς μονοθελητῶν αἱρέσεως, ὅθεν ἀνεφύη, ἐν ᾗ, καὶ περὶ διαφόρων τοπικῶν συνόδων: Synopsis 16 (166–174 Hoffmann/Brandes).

160 Hoffmann/Brandes, Konzilsynopse (wie oben Fußnote 87) 283.

161 Vgl. Synodicon vetus (wie oben Fußnote 19), Nr. 130 (Duffy/Parker) mit Synopsis 16 (166, 16–17 Hoffmann/Brandes).

162 Synopsis (166, 19–21 Hoffmann/Brandes): καὶ συνοδικῶς ἀνομολογεῖ δύο θελήσεις ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ φυσικὰς καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας. Vgl. damit: Synodicon vetus (wie oben Fußnote 19) Nr. 131 (Duffy/Parker).

163 Synopsis 16 (166, 21–22 Hoffmann/Brandes): καὶ ἀποκηρύττει Κύρον, Σέργιον, Ὀνώριον καὶ τοὺς ὁμόφρονας αὐτῶν.

164 Synopsis 16 (168, 29–39 Hoffmann/Brandes).

165 Synopsis 16 (168, 39–42 Hoffmann/Brandes): καὶ διὰ θείας ἑτέρας συνόδους καὶ Ἰωάννης ὁ Ῥώμης τὰ ὅμοια διεπράξατο, ἧς τὰ πεπραγμένα καὶ πρὸς τοὺς βασιλεῖς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐπέμφθησαν τοὺς υἱοὺς Ἡρακλείου Κωνσταντῖνον καὶ Ἡρακλωνᾶν.

ausgehend[166] – auch ein dyotheletisches Bekenntnis postuliert. Allerdings ergibt sich dieses Postulat klar aus der zeitlichen Vorordnung der afrikanischen Synoden und den ihnen zugeordneten anachronistischen Aussagen. Es kann dann gar nicht mehr erwartet werden, dass bei der römischen Synode Iohannes' IV. etwas anderes oder gar weniger bestimmt worden sein könnte. Aber damit nicht genug, lässt der an die Διήγησις sich anschließende Abschnitt XVII der Synopse in seinem summarischen Bericht über das VI. Ökumenische Konzil bei der Auflistung der dort Anathematisierten Honorius von Rom einfach weg![167] In dem danach wörtlich wiedergegebene Horos der Synode ist Honorius allerdings enthalten.[168] Diese Merkwürdigkeit ist m. E. nur so zu erklären, dass der erste summarische Teil von Kap. XVII ursprünglich Bestandteil der Διήγησις gewesen ist, die ansonsten mit der römischen Synode unter Papst Agatho von 680 und ohne das VI. Konzil als Abschluss geendet hätte, was wenig wahrscheinlich ist. Der Kompilator der Synopsis aber musste an dieser Stelle einen neuen Abschnitt beginnen und übernahm die Schlussformulierungen der Διήγησις an den Anfang seines Kapitels zum VI. Konzil. Dass damit innerhalb dieses Kapitels ein Widerspruch zum folgenden Horos der Synode entstand, scheint ihm nicht aufgefallen zu sein. Aber „konzeptionelle Überlegungen sollte man ihm … nicht unterstellen. Vermutlich folgte er einfach den Quellen (der Quelle?), die ihm zur Verfügung standen."[169]

Damit ergibt sich für diese Διήγησις folgendes Bild. Eine Verurteilung des Honorius wird bereits früh in einer (Jerusalemer?) Synode unter Sophronios verortet, wobei ein terminologischer Unterschied zu den behaupteten Anathematismen der afrikanischen Synoden und dann natürlich auch zu den Anathematismen des VI. Konzils auffällt. War es hier stets das Anathema, so ist es bei der postulierten Synode des Sophronios nun eine ἀποκήρυξις. Dieser Begriff impliziert ebenfalls Verurteilung und Ausschluss, jedoch im Sinne einer Aufhebung der Gemeinschaft durch Exkommunikation, nicht aber die Anathematisierung eines Häretikers.[170] Indem die Erwähnung der Anathematisierung des Honorius auf dem VI. Konzil vermieden wird, entsteht so eine deutlich mildere Sicht über dessen

---

166 M. E. ist allerdings zu vermuten, dass auch im *Synodicon vetus* an dieser Stelle anstelle φύσεις ursprünglich θελήσεις gestanden hat. Die handschriftliche Überlieferung ist freilich eindeutig, vgl. ebd. 144 (Duffy/Parker) zur Stelle. θελήσεις begegnet nur in späteren Handschriften des 16. Jh.s; die älteste Handschrift des *Synodicon vetus* stammt aus dem 12. Jh. (ebd., Einleitung, XVI).
167 Synopsis 17 (172, 7 – 174, 11 Hoffmann/Brandes).
168 Synopsis 17 (178, 58–62 Hoffmann/Brandes).
169 Hoffmann/Brandes, Konzilsynopse (wie oben Fußnote 87) Kommentar zu Abschnitt XII, 249.
170 Vgl. G.W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon. Oxford [10]1991, 195 s.v. ἀποκήρυξις 3; 196 s.v. ἀποκηρύσσω 3c.

Verfehlung. Dazu kommt Folgendes. Dieser „Bericht über die Häresie der Monotheleten" betont in sehr auffälliger Weise die Bedeutung des Maximos Homologetes: Er sei es gewesen, der „durch die heiligen Synoden (sc. die afrikanischen) die Häretiker anathematisierte".[171] Eine von diesen, die Synode von Byzakion, „versammelte sich durch den Eifer und die Mithilfe des Bekenners Maximos."[172] Die Lateransynode wird zwar von Papst Martin I. einberufen, aber „von dem großen Bekenner Maximos mitgeleitet".[173] Auffällig ist schließlich die extensive Prädikation von Maximos und Papst Martin I. als Bekenner, Märtyrer und Heilige.[174] Damit sind hier nicht nur Insiderinformationen über den wesentlichen strategischen und theologischen Beitrag des Maximos in seinem Kampf gegen die Reichskirche präsent, sondern es ist auch davon auszugehen, dass die Διήγησις im Kontext aktiver Märtyrer- und Heiligenverehrung von Papst Martin I. und Maximos entstanden ist. Ähnliche Beobachtungen lassen sich bei der griechischen Vita Papst Martins (*BHG* 2259) und der Anastasios Sinaites zugeschriebenen *Synopsis de haeresibus et synodis* anstellen.[175] Sollte die Διήγησις – wie die Herausgeber der Synopse meinen[176] – „vermutlich ... nicht lange nach dem Constantinopolitanum III (680/81)" entstanden sein, so ist hier m. E. an den engeren Kreis der Maximianer in Jerusalem/Palästina zu denken, denn eine offizielle Heiligenverehrung dieser beiden Personen ist zu diesem Zeitpunkt hier zu lokalisieren.[177] Wir haben in diesem „Bericht" also eine maximianische Perspektive auf den monenergetisch-monotheletischen Streit vorliegen, die aus einer Sicht auf Honorius, wie sie der *Apologia Honorii* entspricht, den Schluss zog, seine Verurteilung durch das VI. Ökumenische Konzil zu verschweigen und durch eine temporäre Exkommunikation durch den Patriarchen Sophronios zu ersetzen. Dabei handelt es sich um die älteste Quelle, die der römischen Synode von 641 eine namentliche Anathematisierung sowie ein dyotheletisches und dyenergetisches Bekenntnis zuordnet.

---

171 Synopsis 16 (168, 29 Hoffmann/Brandes).

172 Synopsis 16 (168, 31 (Hoffmann/Brandes).

173 Synopsis 16 (170, 58 (Hoffmann/Brandes): συνεδρεύοντος καὶ τοῦ μεγάλου καὶ ὁμολογητοῦ Μαξίμου.

174 Zu Maximos vgl. Synopsis (168, 26; 170, 58; 172, 1; 172, 72 Hoffmann/Brandes); zu Martin I. ebd., 170, 66; 172, 72–73.

175 Vgl. H. Ohme, Der lange Widerstand gegen eine offizielle Heiligenverehrung des Maximos Homologetes († 662) im Byzantinischen Reich. *BZ* 109 (2016) 109–150, 129–131; ders., Die griechische Vita Papst Martins (*BHG* 2259), Maximus Confessor und das Concilium Quinisextum (691/2). *Byzantion* 85 (2016) 317–336.

176 Hoffmann/Brandes, Konzilsynopse (wie oben Fußnote 87) Kommentar 283.

177 Vgl. Ohme, Widerstand (wie oben Fußnote 175) 122–131.

In der Überlieferung der römischen Synode unter Iohannes IV. lässt sich somit ebenfalls eine Fortschreibung beobachten, die ihr Endstadium in der 2. Hälfte des 9. Jh.s erreicht zu haben scheint. Aus einer römischen Synodalentscheidung des Jahres 641, die sich gegen die Maßnahmen des Pyrrhos zur Durchsetzung einer gesamtkirchlichen Rezeption der *Ekthesis* wandte und ihn dringend aufforderte, diese zu revozieren – so Papst Theodorus I. –, wurde eine Synode mit Anathematismen – sei es pauschal gegen den Monotheletismus (so Theophanes), oder namentlich gegen Sergios, Kyros und Pyrrhos (so das *Synodicon vetus* und die Διήγησις) –, die schließlich auch schon das dyenergetische und dyotheletische Bekenntnis der Lateransynode und des VI. Konzils vorweggenommen hat. Auch in dieser Überlieferung sind wir auf die aktive Beteiligung von Anhängern des Maximos Homologetes am Überlieferungsprozess gestoßen und mit dem *Synodicon vetus*, das von einem „undisguised partisan of Ignatius" in antiphotianischem Geist zusammengestellt wurde,[178] in den Kontext einer Kontroverse gelangt, in der die *Apologia Honorii* auch zum ersten Mal literarisch belegt ist. Wir werden deshalb jetzt diesem Konflikt einige Aufmerksamkeit schenken müssen.

4. Das Interesse an der Orthodoxie des Honorius während der Kontroverse um den Konstantinopler Patriarchen Photios

Anastasius Bibliothecarius, Herausgeber und Übersetzer der in den *Collectanea* versammelten Texte, ist eine der Schlüsselfiguren jenes Konfliktes, dessen Höhepunkte die Absetzung und Exkommunikation des Konstantinopler Patriarchen Photios (858–867, 877–886)[179] durch eine römische Synode unter Papst Nicolaus I. (858–867)[180] i. J. 863 und die Absetzung und Exkommunikation dieses Papstes durch eine von Photios als Ökumenisches Konzil durchgeführte Konstantinopolitanische Synode i. J. 867 darstellen. In dieser Kontroverse ging es wesentlich auch um die gesteigerten Primatsansprüche des römischen Papsttums, die unter Nicolaus I. und Hadrian II. (867–872)[181] ihren Höhepunkt im Frühmittelalter erreichten.[182] Äußerer Anlass der Konfrontation war bekanntlich die Erhebung des

---

178 Duffy/Parker, Synodicon vetus (wie oben Fußnote 19) Introduction XIII.
179 *PmbZ* Nr. 6253.26667.
180 *PmbZ* Nr. 5248.
181 *PmbZ* Nr. 22537.
182 Vgl. z. B. J. Fried, Nicolaus I. *TRE* 24 (1994) 535–540; H. Grotz, Erbe wider Willen. Hadrian II. (867–872) und seine Zeit. Wien u. a. 1970.

Laien Photios zum Patriarchen im Jahre 858 anstelle des abgesetzten Mönches Ignatios (847–858; 867–877),[183] für den Papst Nicolaus ab 862 Partei ergriff. Auf der Konstantinopler Synode von 869/70 („VIII. Ökumenisches Konzil") gelang es der römischen Kirche zwar, die Absetzung des Photios und Wiedereinsetzung des Ignatios durchzusetzen, gleichzeitig musste sie aber in der mit dem Konflikt verbundenen Frage der jurisdiktionellen Zuständigkeit für die bulgarische Missionskirche deren definitiven Verlust hinnehmen.

Nach eigenem Bekunden hat Anastasius als päpstlicher Diktatgeber in den sieben Jahren vor 869 fast alles verfasst (*pene omnia*), was unter den Päpsten Nicolaus und Hadrian im Fall Ignatios/Photios vom apostolischen Stuhl herausgegeben worden war.[184] An der Abschlusssitzung der Synode am 28. 2. 870 hatte er teilgenommen, als er sich als Mitglied einer Gesandtschaft des fränkischen Kaisers Ludwig II.[185] für einige Zeit in Konstantinopel aufhielt.[186] Nach seiner Rückkehr wandte er sich einer umfangreichen Übersetzungstätigkeit[187] griechischer Texte zu, zu denen auch die Texte der *Collectanea* gehören. Von diesen 15 Texten zum monotheletischen Streit dienen 6 Texte dem Versuch der Rehabilitation[188] des Papstes Honorius mit der *Apologia Honorii* an der Spitze. Anastasius macht dies in seinem Brief an Iohannes Diaconus[189] nicht nur dadurch deutlich, dass ca. 80 % des Briefes diesem Thema gewidmet sind, sondern er sagt es auch ausdrücklich: Durch die Übersetzungen „begehren wir darzulegen, dass in dem Felsen des apostolischen Stuhles – so viel den Glauben anlangt – auch nicht durch Honorius jemals die Spur der Schlange, d. h. einer giftigen Lehre, gefunden worden ist."[190]

Anastasius bietet dazu eine Fülle von Argumenten auf, die schließlich sogar darauf abzielen, die Anathematisierung des Honorius durch das VI. Ökumenische Konzil in Frage zu stellen. So sei der Angriff gegen Honorius von „falschen An-

183 *PmbZ* Nr. 2666.
184 Anastasius Bibl., Praefatio ad acta VIII. Synodi: *MGH Epp.* VII 410, 23–29 (Perels/Laehr).
185 *PmbZ* Nr. 24755.
186 J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Florenz 1759 ff., XVI, 158B5–11; Anastasius Bibl., Praefatio ad acta VIII. Synodi: *MGH Epp.* VII 410, 15–18 (Perels/Laehr).
187 Vgl. Neil, Popes (wie oben Fußnote 27) 35–91.
188 Dies sind die oben aufgelisteten (s. oben S. 94–95) Texte 1–3 und 5–7.
189 S. oben Fußnote 28.
190 Anastasius Bibl., ep. Iohanni diac.: *MGH Epp.* VII 425, 9–11 (Perels/Laehr); Neil, Popes (wie oben Fußnote 27) 156, 17–21: *ostendere gestientes, quod in apostolicae sedis petra, quantum ad fidem pertinet, nec etiam per Honorium inventum sit unquam serpentis, id est virulentiae sectae, vestigium.*

klägern“ geführt worden.[191] Der Brief Iohannes’ IV. mache Honorius „entschuldbar, obwohl das VI. heilige Konzil das Anathema gegen ihn ausgesprochen hat, als ob er Häretiker sei (*quasi heretico*) und ihn mit dem Speer der Verwerfung durchbohrt hat, unterliegt er doch allein dem Urteil Gottes“.[192] Wer könne schließlich sagen, dass er den Brief selbst diktiert habe?[193] Dazu wird eine Fülle von Schriftstellen aufgeboten, um das Verbot vorschneller Verurteilung zu belegen.[194] Ohne die Autorität des VI. Konzils in Frage stellen zu wollen, müsse jedoch in Rechnung gestellt werden, dass der Hl. Stuhl seit den Päpsten Gelasius und Gregor I. keineswegs alle Entscheidungen ökumenischer Synoden rezipiert habe, was am Beispiel Chalcedons und des I. Constantinopolitanum verdeutlicht wird.[195] Deshalb gelte:

> Es gebührt uns unserer Meinung nach über jene (sc. die VI. Synode) so zu denken, wie wir wissen, dass unsere hl. Väter über die große Synode von Chalcedon gedacht haben.[196]

Anastasius Bibliothecarius spielt also auf die Ablehnung von can. 28 des IV. Ökumenischen Konzils und can. 3 des II. Ökumenischen Konzils durch die römische Kirche an[197] und intendiert offensichtlich ein analoges Verhalten gegenüber der Anathematisierung des Honorius bei unveränderter Anerkennung der dogmatischen Beschlüsse des III. Constantinopolitanums. Diese äußerst provokante Argumentation macht die Frage dringlich, worin denn die Ursache für dieses aktuelle und extensive Interesse an der Rehabilitation des Honorius bestand.

---

191 Anastasius Bibl., ep. Iohanni diac.: *MGH Epp.* VII 423, 34 (Perels/Laehr); Neil, Popes (wie oben Fußnote 27) 150, 17: *a calumniatoribus*.

192 Anastasius Bibl., ep. Iohanni diac.: *MGH Epp.* VII 423, 35–37 (Perels/Laehr); Neil, Popes (wie oben Fußnote 27) 150, 18 – 152, 2: *Quae videlicet apologia satis hunc ut reor excusabilem reddit; licet huic sancta sexta synodus quasi heretico anathema dixerit et in Dei solius iam positum reprobationis telo confoderit.*

193 Anastasius Bibl., ep. Iohanni diac.: *MGH Epp.* VII 424, 2–7 (Perels/Laehr); Neil, Popes (wie oben Fußnote 27), 152, 4–12.

194 Anastasius Bibl., ep. Iohanni diac.: *MGH Epp.* VII 424, 9–24 (Perels/Laehr); Neil, Popes (wie oben Fußnote 27) 152, 13 – 154, 5.

195 Anastasius Bibl., ep. Iohanni diac.: *MGH Epp.* VII 424, 24 – 425, 7 (Perels/Laehr); Neil, Popes (wie oben Fußnote 27) 154, 6 – 156, 15.

196 Anastasius Bibl., ep. Iohanni diac.: *MGH Epp.* VII 424, 28–29 (Perels/Laehr); Neil, Popes (wie oben Fußnote 27) 154, 10–12: *licere nobis opinamur de illa sentire, quae sanctos patres nostros de Chalcedonensi magna synodo sensisse non ignoramus.*

197 Can. 3 von 381 erhebt Konstantinopel anstelle Alexandriens in der Rangfolge auf den 2. Platz hinter Rom; can. 28 von 451 bestätigt dies und weist Konstantinopel τὰ ἴσα πρεσβεῖα wie Rom zu. Die römische Kirche verstand dies als eine Infragestellung ihres Primates. Vgl. Ohme, Sources (wie oben Fußnote 63) 52–53, 63–66 (Literatur ebd. 58).

Es ist davon auszugehen, dass Anastasius Bibliothecarius zu den gegenwärtigen „falschen Anklägern" des Honorius vor allem Photios rechnete.[198] Dieser hatte sich schon in seiner *Epistula Inthronistica* vom Jahre 860 an Papst Nicolaus nicht gescheut, bei seiner Bestätigung des VI. Ökumenischen Konzils Honorius an die erste Stelle der dort verurteilten Häretiker zu rücken und ihn ohne Papsttitulatur als „Fabeldichter" und „Wahnsinnigen" zu bezeichnen.[199]

Papst Nicolaus I. hatte sodann auf einer nochmaligen Untersuchung der Vorgänge um die Absetzung des Ignatios unter römischer Beteiligung bestanden.[200] Kaiser Michael III. (20.1.842 [15.3.856] – 23.9.867)[201] und Photios waren ihm sehr weit entgegengekommen, als sie eine synodale Revision dieser Entscheidung unter Beteiligung zweier römischer Legaten[202] akzeptierten, die i. J. 861 in der Apostelkirche in Konstantinopel stattfand.[203] Dort bestätigten die päpstlichen Legaten die Rechtmäßigkeit der Absetzung des Ignatios. Ab 862 weigerte sich Nicolaus jedoch zur völligen Überraschung der Konstantinopolitaner, das Urteil seiner Legaten zu bestätigen,[204] erklärte die Einsetzung des Photios für illegitim, bezeichnete diesen als „Ehebrecher und hochgradigen Frevler"[205] und erklärte Ignatios zum einzig legitimen Patriarchen von Konstantinopel. Dies teilte er am 18.3.862 in drei Briefen[206] an den Kaiser, an Photios und in einer Enzyklika allen

---

198 So bereits Perels/Laehr, in *MGH Epp.* VII 423 Anm. 7.

199 Photius, ep. 288, 151–153 (Laourdas/Westerink III): ἀλλὰ καὶ τὴν ἕκτην (sc. ἀποδέχομαι), ὡς ἀπορίψασάν τε καὶ κατασπάσασαν τοὺς ἀμφὶ Ὀνώριον καὶ Σέργιον καὶ Μακάριον, τοὺς τερατολόγους καὶ παράθφρονας. Die Anathematismen des VI. Konzils nennen Ὀνώριον τὸν γενόμενον πάπαν τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης nach den Konstantinopler Patriarchen Sergios, Pyrrhos, Paulos und Petros und vor Kyros, Makarios usw. (*ACO* ser. II 2, 2 p. 772, 6–10). Diese korrekte Reihenfolge ist Photios bekannt, denn in seinem Brief an den Bulgarenfürst (Boris) Michael hält er sie ein: Photios, ep. 1, 329–334 (Laourdas/Westerink I 12).

200 In seinem Brief an Kaiser Michael vom 25.9.860: ep. 82 (*MGH Epp.* VI 433–439).

201 *PmbZ* Nr. 4991.

202 Dies waren die Bischöfe Rhadoaldus von Porto (*PmbZ* Nr. 6404) und Zacharias von Anagni (*PmbZ* Nr. 8636).

203 Zur Synode von 861 vgl. M.V. Anastos, The papal legates at the Council of 861 and their compliance with the wishes of the Emperor Michael III, in ders., Aspects of the mind of Byzantium. Political theory, theology, and ecclesiastical relations with the See of Rome, ed. by S. Vryonis, jr. / N. Goodhue. Aldershot u. a. 2001, Nr. VI (S. 185–200); D. Stiernon, Konstantinopel IV. *Geschichte der ökumenischen Konzilien*, 5. Mainz 1975, 39–57; F. Dvornik, The Photian Schism. History and legend. Cambridge 1948 (Ndr. 1970), 70–90; Grotz, Erbe wider Willen (wie oben Fußnote 181) 65–73.

204 In seinen Schreiben vom 18.3.862 an den Kaiser (ep. 85) und Photios (ep. 86): *MGH Epp.* VI 442–446, 447–451 (Perels).

205 Nicolaus I., ep. 84 (*MGH Epp.* VI 442, 17 Perels): *pervasore coniugis ... scelestissimo videlicet Photio.*

206 Nicolaus I., ep. 84–86 (*MGH Epp.* VI 440–450 Perels).

Gläubigen und allen östlichen Patriarchen, Metropoliten und Bischöfen mit. Die Provokation wird für Photios und den Kaiser nicht nur in der Entscheidung als solcher und ihrer Publikation bestanden haben, sondern mehr noch in ihrer Begründung. Denn der aus dem primatialen Selbstverständnis der Petrusnachfolge und -stellvertretung abgeleitete universalistische Anspruch, dass das, „was von den Leitern dieses Stuhles mit ganzer Vollmacht festgesetzt wird … , umso fester und unerschütterlich einzuhalten ist“,[207] wurde von ihm auf die Aussage der Unfehlbarkeit der römischen Kirche zugespitzt. In seinem Brief an den Kaiser beruft sich Nicolaus darauf, dass die „heilige, katholische und apostolische römische Kirche, das Haupt aller Kirchen, immer und in allen ihren Handlungen dem unverfälschten Ansehen der heiligen Väter gefolgt ist.“[208] In dem Schreiben an Photios behauptet der Papst, dass die Gesamtheit der Gläubigen von der „heiligen römischen Kirche, die das Haupt aller Kirchen ist, Belehrung verlangt, die Unversehrtheit des Glaubens (*integritatem fidei*) fordert und die Beendigung der Vergehen (sc. des Photios) erbittet.“[209]

Überdies hatte die Konstantinopler Synode von 861 mit ihrer definitiven Absetzung des Ignatios zu einer Fluchtbewegung der Anhänger des Ignatios nach Rom geführt, insbesondere von Mönchen, darunter auch dem ehemaligen Exarchos des Ignatios, Theognostos.[210] Dieser überreichte in Rom einen Libellus,[211] der im Namen[212] von Ignatios, 10 Metropoliten, 15 Bischöfen und einer „unendlichen Menge von Äbten, Presbytern und anderen Mönchen“ an „unseren Herrn, den hochheiligen und allerseligsten Vorsitzenden und Patriarchen aller Bischofssitze und Nachfolger des Ersten (sc. Petrus) und ökumenischen Papst Nicolaus“ ge-

207 Nicolaus I., ep. 86 Photio (*MGH Epp.* VI 448,6–7 Perels): *et ideo consequens est, ut, quod ab huius sedis rectoribus plena auctoritate sancitur … firmius atque inconcusse teneatur.*

208 Nicolaus I., ep. 85 Michaeli Imp. (*MGH Epp.* VI 443,5–7 Perels): *hanc sanctam catholicam et apostolicam, caput omnium ecclesiarum, Romanam scilicet ecclesiam, quae semper sanctorum patrum sincerissimas auctoritates in omnibus suis actibus sequitur.*

209 Nicolaus I., ep. 86 Photio (*MGH Epp.* VI 447,32–34 Perels): *et quia universitas credentium ab hac sancta Romana ecclesia, quae caput omnium est ecclesiarum, doctrinam exquirit, integritatem fidei deposcit, criminum solutionem … exorant.*

210 *PmbZ* Nr. 8018. Nicolaus erwähnt in ep. 88 ihn „und einige andere Mönche“, die nach Rom geflohen seien, „wie unzählige andere Christen“, „die aus Alexandrien, Jerusalem, aus Konstantinopel und seiner Umgebung, vom Berg Olymp und von allen Ländern der Erde sich einfanden in Rom und alle dasselbe berichteten über das Ignatios widerfahrene Unrecht“: Nicolaus I., ep. 88 (MGH VI 477,21 f.,24; 478,28–30[Perels]: *quod ipsi per innumeros homines Romam ab Alexandria, ab Hierosolymis, a Constantinopoli et confinibus eius, ab Olimpo monte atque an ceteris mundi partibus advenantes agnovimus*).

211 Mansi (wie oben Fußnote 186), XVI, 295–302.

212 Ob Theognostos hier auf eigene Initiative oder im Auftrag des Ignatios gehandelt hat, lässt sich nicht mehr entscheiden. Vgl. dazu *PmbZ* Nr. 8018, Anm. 4.

richtet ist,[213] und mit Verweis auf can. 4 der Synode von Serdika (342) bei ihm appelliert.[214] Unter Verweis auf seine Vorgänger Fabianus, Julius, Innocentius, Leo „und alle, die für die Wahrheit gegen die Ungerechtigkeit gekämpft haben", wird Nicolaus aufgefordert, diesen nachzueifern und diejenigen, die Ignatios Ungerechtigkeit widerfahren lassen, einer gerechten Strafe zuzuführen.[215] Damit waren durch dieses Appellationsschreiben die primatialen Ansprüche des Papsttums auf gesamtkirchliche Zuständigkeit bei Bischofsprozessen als höchste Appellationsinstanz von den Gegnern des Photios anerkannt worden. Nicolaus hat daraufhin vollständig die Partei der Ignatianer ergriffen und nach den Briefen vom 18. 3. 862 im Juli/August 863 eine römische Synode durchgeführt, auf der Photios seines Amtes enthoben und in den Laienstand zurückversetzt wurde, während Ignatios als rechtmäßiger Patriarch anerkannt wurde.[216] Theognostos blieb ca. 7 Jahre in Rom[217] und mit ihm eine große Anzahl von ignatianisch gesinnten Mönchen aus dem Osten. Diese bildeten jetzt die Mehrheit unter den griechischen Mönchen in Rom[218] und bestimmten dort dermaßen das kirchenpolitische Klima, dass noch der Nachfolger des Nicolaus, Hadrian II., bei seinem Regierungsantritt am 12.2.868 für diese Gruppe von Mönchen aus Jerusalem, Antiochien, Alexandrien und Konstantinopel ein Festessen veranstaltete, bei dem er selbst sie zu ihrer Überraschung bediente und in einer Ansprache ihnen versicherte, die Politik seines Vorgängers gegenüber Konstantinopel fortzusetzen.[219]

---

213 Mansi (wie oben Fußnote 186), XVI, 296 A1–8: Ἰγνάτιος ὁ τυραννηθεὶς, καὶ πολλοῖς πειρασμοῖς προσωμιλικὼς, καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ τούτων τῶν καιρῶν πεῖραν λαβόντες, δέκα μητροπολῖται, δέκα προς ε′ ἐπίσκοποι, ἡγουμένων τε καὶ πρεσβυτέρων καὶ ἑτέρων μοναχῶν πλῆθος ἄπειρον, τῷ δεσπότῃ ἡμῶν τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ προέδρῳ καὶ πατριάρχῃ πάντων τῶν θρόνων, καὶ τοῦ κορυφαίου διαδόχῳ, καὶ οἰκουμενικῷ Νικολάῳ πάπᾳ".

214 Mansi (wie oben Fußnote 186), XVI, 297 E5–10. Zu den Appellationskanones von Serdika vgl. Ohme, Sources (wie oben Fußnote 63) 66–74.

215 Mansi (wie oben Fußnote 186), XVI, 301 A11–B2: ἐνθυμήθητι τοὺς πρὸ σοῦ πατριάρχας, λέγω δὴ Φαβιανὸν, Ἰούλιον, Ἰννοκέντιον, Λέοντα, καὶ ἁπλῶς τοὺς ὑπὲρ τῆς ἀληθείας κατὰ τῆς ἀδικίας ἀνδρισαμένους· καὶ ζήλωσον τούτους, καὶ εἰς τὴν ἡμῶν τῶν ἀδικηθέντων τοσαῦτα ἐκδίκησιν διανάστηθι.

216 Nicolaus I., ep. 87 (*MGH Epp.* VI 451–452 Perels), ep. 98 (ebd. 556,12–557,10; 562,8–23). Zur Synode vgl. W. Hartmann, Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien. Paderborn 1989, 288–290.

217 Vgl. *PmbZ* Nr. 8018, Anm. 3.

218 J.-M. Sansterre, Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VIe s.–fin du IXe s.). Bruxelles 1983, I 141.

219 Liber Pontificalis CVIII, 16–19 (176,18–177,17 Duchesne II); Grotz, Erbe wider Willen (wie Anm.182) 141–144 spricht von einer „Regierungserklärung" Hadrians vor den Mönchen; Sansterre, Les moines grecs (wie oben Fußnote 218) 39.141–143, meint, Hadrian habe den Einfluss der Mönche anerkannt als „un véritable ‚group de pression'"(Sansterre, ebd., 143).

Kaiser Michael III. aber hatte Nicolaus im August 865 ein äußerst provokantes Schreiben[220] gesandt, mit dem er auf die päpstlichen Briefe vom 18.3.862 reagierte. Der kaiserliche Brief, als dessen Autor Nicolaus wohl zu Recht Photios annahm,[221] ist nicht erhalten, seine wesentlichen Inhalte können aber aus der Antwort Papst Nicolaus' an den Kaiser erschlossen werden, die – wie alle zuvor genannten Briefe des Papstes – von Anastasius Bibliothecarius verfasst worden ist. Dieser äußerst umfangreiche Brief[222] macht m. E. deutlich, wieso die Honoriusfrage jetzt in den Focus des päpstlichen Interesses und damit auch des Anastasius geriet. Denn das kaiserliche Schreiben war „voll von Beleidigungen und Angriffen gegen die römische Kirche"[223] und Drohungen, Rom den Untergang zu bereiten, wenn der Papst nicht sein Urteil revidierte.[224] In gleicher Weise strotzt die päpstliche Antwort vor beißender Schärfe und wirft alle diplomatischen Rücksichtnahmen über den Haufen. Diese kaum je zuvor so gehörte antikaiserliche Aggressivität erklärt sich aus der polemischen Infragestellung des beanspruchten gesamtkirchlichen Jurisdiktionsprimates der römischen Kirche durch Konstantinopel. Nicolaus will in seinem Brief das widerlegen, was „zur Beschimpfung der römischen Kirche, was zur Minderung ihrer Vorrechte und was zur Aufhebung (*ad derogationem*) der Vollmacht der Bischöfe des apostolischen Stuhles" geschrieben wurde.[225] Der an erster Stelle von ihm behandelte kaiserliche Vorwurf bringt nun sofort das VI. Ökumenische Konzil ins Spiel. Der Kaiser habe gesagt, seit dem VI. Konzil habe kein einziger römischer Bischof so viel Entgegenkommen vom Kaiser erlangt, wie Nicolaus.[226] Das nimmt natürlich auf das kaiserliche Zugeständnis Bezug, auf der Synode von 861 nochmals unter Beteiligung von römischen Legaten die Rechtmäßigkeit der Absetzung des Ignatios zu verhandeln.[227] Insofern es aber um die

---

220 Dölger/Müller, Regesten (wie oben Fußnote 7) Reg. 464; Stiernon, Konstantinopel IV (wie oben Fußnote 203) 55–57.

221 Nicolaus I., ep. 88 (*MGH Epp.* VI 473,28; 474,16 Perels).

222 Nicolaus I., ep. 88 (*MGH Epp.* VI 454–487 Perels). Er stellt eine der wichtigsten Manifestationen des päpstlichen Selbstverständnisses im Mittelalter dar und wurde später von allen bedeutenden Kanonisten bis zu Gratian zitierend herangezogen. Vgl. E. Perels, Die Briefe Nikolaus I. Die kanonistische Überlieferung. NA 39 (1914) 45–153.292–294.

223 A. Müller in: Dölger/Müller, Regesten (wie oben Fußnote 7) 240 (Reg. 464). S. dort auch die Zusammenfassung der Angriffe.

224 Nicolaus I., ep. 88 (*MGH Epp.* VI 479,1–4 Perels).

225 Nicolaus I., ep. 88 (*MGH Epp.* VI 456,40–457,1 Perels): *Verumtamem quae ad ecclesiae Romanae iniuriam, quae ad ipsius privilegiorum imminutionem, quae ad sedis apostolicae derogationem scripsistis, quanta possumus constantia retundemus.*

226 Nicolaus I., ep. 88 (*MGH Epp.* VI 457,2–4 Perels): *Dixistis enim, quod nullus antecessorum nostrorum a sexta synodo meruerit a vobis, quod nos meruisse dinoscimur.*

227 Vgl. Anm. 203.

Absetzung eines Konstantinopler Patriarchen ging, ist der eigentliche Bezugspunkt die römische Beteiligung an der Absetzung von vier Konstantinopler Patriarchen auf dem VI. Konzil i.J. 681. Damit wird aber automatisch auch die dortige Verurteilung des Honorius mit aufgerufen. Obwohl sich dies nun in Ermangelung des kaiserlichen Briefes nicht belegen lässt, ist m. E. davon auszugehen, dass in diesem Brief auch mit Hinweisen auf Honorius zur Zurückweisung der römischen Unfehlbarkeitsansprüche argumentiert worden ist. Anders lässt sich m. E. die unmittelbar folgende außerordentlich gereizte Replik des Papstes kaum verstehen, der sich zu dem Gegenvorwurf versteigt, dass „seit dem VI. Konzil die meisten Kaiser Häretiker waren und nur wenige katholisch."[228] Gegen die kaiserliche Infragestellung der römischen Ansprüche argumentiert Nicolaus schließlich, dass

> niemand zu keinem Zeitpunkt sich durch einen ganz und gar menschlichen Beschluss erheben dürfe gegen das Vorrecht und das Bekenntnis Jenes, den der Befehl Christi allen ... als Ersten offenbart hat.[229]

Insofern hier nicht nur jurisdiktionelle Privilegien, sondern auch das Bekenntnis römischer Päpste angesprochen ist, transzendiert dieser Satz die aktuelle Problemlage und lässt vermuten, dass der Briefschreiber in Hinsicht auf das VI. Konzil bereits von der Unschuld des Honorius überzeugt ist. Schließlich argumentiert der Brief sogar ausdrücklich mit dem monotheletischen Streit, insofern auch noch Maximos aufgerufen wird, der „ehrwürdige Mönch und in jener Zeit bei euch fast der einzige Katholik",[230] der in seinem Prozess das Nötige zu den Grenzen der kaiserlichen Gewalt gesagt habe. Das bezieht sich auf eine Stelle in der sog. *Relatio motionis*, die Anastasius erst im Zusammenhang seiner *Collectanea* ca. 10 Jahre später übersetzen wird, die ihm aber offensichtlich schon jetzt bestens bekannt ist.[231]

Honorius, Maximos und der monotheletische Streit stehen also in den Kontroversen um Photios und Ignatios in den 60er Jahren des 9. Jh.s auf beiden Seiten argumentativ im Hintergrund. In diesem Kontext ist nun auch erstmals die *Apo-*

---

228 Nicolaus I., ep. 88 (*MGH Epp.* VI 457,18–19 Perels): *Denique an sexta synodo imperatores aut heretici aut, licet perpauci, catholici fuerunt.*

229 Nicolaus I., ep. 88 (*MGH Epp.* VI 485,23–24 Perels): *numquam quovis penitus humano consilio elevare se quemquam posse contra illius privilegium vel confessionem, quem Christi vox praetulit universis.*

230 Nicolaus I., ep. 88 (*MGH Epp.* VI 486,25–26 Perels): *Maximus, venerabilis monachus et illo in tempore apud vos pene solus catholicus.*

231 *Collectanea* Nr. 9; *Relatio motionis inter Maximum et principes* (25,182–27,206 CChr.SG 39 Allen/Neil); Vgl. dazu G. Dagron, Emperor and Priest. The Imperial Office in Byzantium. Cambridge 2003, 168–173; Ohme, Maximos (wie oben Fußnote 39) 321–325.

logia Honorii literarisch belegt. Woher aber hat Anastasius Bibliothecarius diesen Text eigentlich erhalten? Und warum ist er als kohärenter Text nicht schon früher belegt?

5. Die Entstehung des bei Anastasius Bibliothecarius überlieferten Textes der *Apologia Honorii*

Wie eingangs bereits festzustellen war, hat der *Bibliothecarius Romanae Ecclesiae* den Text der *Apologia Honorii* nicht im römischen Archiv vorgefunden, er ist ihm vielmehr nach seinen Worten in griechischer Übersetzung „in die Hände gefallen."[232] Dies aber kann nicht in Rom der Fall gewesen sein, denn der Brief Papst Iohannes' IV. an die Kaiser war offensichtlich bereits vor dem VI. Ökumenischen Konzil in Rom nicht mehr greifbar. Das ergibt sich aus folgenden Beobachtungen.

Kaiser Konstantin IV. (668–685)[233] hatte in seiner *Sacra*[234] an Papst Donus (676–678)[235] vom 12.8.678 und der dort ausgesprochenen Einladung, zur Klärung der theologischen Streitfrage eine Delegation nach Konstantinopel zu entsenden, bereits darauf hingewiesen, dass die Patriarchen Theodoros von Konstantinopel (677–679.686–687)[236] und Makarios von Antiochien (669–681)[237] ihn bedrängt hätten, außer Honorius dessen Nachfolger auf dem römischen Stuhl insgesamt bis zur Klärung der Streitfrage aus den Diptychen zu streichen.[238] Neben Klerikern und Bischöfen – so teilte der Kaiser weiterhin mit – solle die römische Delegation auch Vertreter der „vier byzantinischen Klöster in Rom" enthalten; man möge auch die entsprechenden Bücher mitbringen.[239] Damit war bereits im Vorfeld der Synode eigentlich klar, dass die Monotheleten sich auch 40 Jahre nach Pyrrhos weiterhin auf Honorius berufen würden, und man sollte erwarten, dass in Rom entsprechende Vorbereitungen getroffen wurden. Davon ist allerdings vor und während der Synode nicht das Geringste zu bemerken.[240] Selbst Papst Agatho (678–681)[241]

---

232 S. oben Fußnote 41.
233 *PmbZ* Nr. 3702.
234 Dölger/Müller, Regesten (wie oben Fußnote 7), Reg. 242.
235 *PmbZ* Nr. 1392.
236 *PmbZ* Nr. 7317.
237 *PmbZ* Nr. 4670.
238 Constantinus IV. Imp., Sacra Dono Papae: *ACO* ser. II 2,2 p. 8,11–18 (Riedinger).
239 Constantinus IV. Imp., Sacra Dono Papae: *ACO* ser. II 2,2 p. 6,11.30–31 (Riedinger).
240 Vgl. zum Folgenden: Kreuzer, Honoriusfrage (wie oben Fußnote 2) 82–93.97–100.

hat seinen Brief[242] an den Kaiser vom 27.3.680 anscheinend ohne jedes Problembewusstsein angesichts der Honoriusfrage formuliert. Er argumentiert dort nicht nur unbeirrt mit der völligen Irrtumsfreiheit[243] der römischen Kirche, sondern vertritt auch noch den Standpunkt, dass die römischen Bischöfe es niemals versäumt hätten, die Bischöfe der Kirche von Konstantinopel zu ermahnen, wenn diese eine häretische Neuerung in die Kirche einzuführen versuchten, damit sie nicht den Anfang der Spaltung in die Kirche brächten, „indem sie *einen* Willen und *eine* Wirkweise der beiden Naturen in *einem* Herrn Jesus Christus geltend machen“.[244] Auf dem VI. Konzil hatte sich dann Makarios von Antiochien schon in der 1. Sitzung in seiner Antwort an die römischen Legaten auf Honorius bezogen,[245] ebenso in der 8. Sitzung,[246] um dann auf eine Sendung mit Testimonia an den Kaiser zu verweisen, zur der u. a. auch der 1. Honoriusbrief gehörte. Diese Testimonia wurden ab der 12. Sitzung diskutiert und verworfen.[247] „Die päpstlichen Legaten, die bisher am regsten und führend in den Debatten des Konzils gewesen waren, verhielten sich während dieser ganzen Episode schweigend.“[248] Bis zur abschließenden Anathematisierung des Honorius sind keinerlei Versuche der Legaten, Honorius zu verteidigen, nachweisbar. Dies betrifft auch die vier Vertreter[249] der Klöster. Diese hatten das grundlegende römische Florilegium für die Synode zusammengestellt mit 61 Testimonia aus 39 verschiedenen Werken und durften auch die erste Lesung daraus vornehmen.[250] Der zu dieser Gruppe gehörende Abt des sizilianischen Klosters τῶν Βαΐων, Theophanes,[251] war „ohne

---

241 *PmbZ* Nr. 129.
242 Agatho I., ep. Constantino IV. Imp.: *ACO* ser. II 2,2 p. 52,13–123,4 (Riedinger); Winkelmann, Streit (wie oben Fußnote 1) Nr. 157.
243 Agatho I., ep. Constantino IV. Imp.: *ACO* ser. II 2,2 p. 63,14–15; 113,1–4 (Riedinger). Genauso argumentiert der Synodalbrief der Lateransynode vom 27.3.680: *ACO* ser. II 2,2 p. 125,11–127,2.
244 Agatho I., ep. Constantino IV. Imp.: *ACO* ser. II 2,2 p. 67,8–13 (Riedinger): *numquam neglexerunt eos hortari atque obsecrando commonere … ne ex hoc exordium discidii in unitate ecclesiae facerent, unam voluntatem unamque operationem duarum naturarum asserentes in uno domino Iesu Christo.*
245 Concilium Constantinopolitanum a. 680/81, actio I: *ACO* ser. II 2,2 p. 22,18–19 (Riedinger).
246 Ebd., actio VIII: *ACO* ser. II 2,2 p. 216,23 (Riedinger).
247 Concilium Constantinopolitanum a. 680/81: *ACO* ser. II 2,2 p.524,5–18; 548,1–558,8; 564,1–17; 578,12–580,8 (Riedinger)
248 Caspar, Geschichte (wie oben Fußnote 23) 602.
249 Vgl. z. B. Concilium Constantinopolitanum a. 680/81: *ACO* ser. II 2,2 p. 38,34–40,1 (Riedinger).
250 Vgl. Sansterre, Les moines grecs (wie oben Fußnote 218) 120–121.
251 *PmbZ* Nr. 8082. Er wurde auf dem Konzil nach der Absetzung des Makarios von Antiochien zu dessen Nachfolger erhoben.

Zweifel der beste Theologe auf dem Konzil“ und trieb Makarios und dessen Schüler in Befragungen mehrfach in die Enge.[252] Zur Verteidigung des Honorius aber hatte auch er nichts zu sagen. Das alles kann nur bedeuten, dass den römischen Legaten nicht nur die *Apologia Honorii* unbekannt war, sondern auch die ganze Honoriusproblematik einschließlich der Honoriusbriefe. Das muss auch für Papst Agatho gelten, der ansonsten seine Legaten ohne Zweifel auf diese Thematik vorbereitet hätte. Diese Beobachtungen haben schon G. Kreuzer zu folgendem Schluss geführt: „Wenn die Honoriusbriefe im päpstlichen Archiv vorhanden gewesen wären, hätte sie Agatho sicherlich seinen Legaten mitgegeben.“[253] Zu ergänzen ist nunmehr, dass er natürlich vor allem auch die *Apologia Honorii* mitgegeben hätte, wenn sie noch im Archiv gewesen wäre. Dieses merkwürdige Fehlen hat Kreuzer m. E. zutreffend dadurch erklärt, dass „die römische Geistlichkeit also vermutlich ihr eigenes Beweismaterial selbst beseitigt hatte“.[254] Er vermutet, dass dies zwischen der Entstehung der Apologie und dem Amtsantritt Papst Martins am 5.7.649 geschehen sei.[255] Man könnte präzisieren, dass dies nach 642/43 während des Papates von Theodorus I. erfolgt sein muss, der die Apologie in seinem o.g. Brief an Kaiser Konstans II. ja noch erwähnt.[256]

Ein so radikales Vorgehen gegen die bereits im Zusammenhang der Vorbereitung der Lateransynode von 649[257] wohl als kompromittierend betrachteten Honoriusbriefe und die Apologie korrespondiert mit dem völligen Ausfall von diesbezüglichen Nachrichten im Liber Pontificalis. Denn dessen Nachrichtensperre betrifft nicht nur das bereits erwähnte Kapitel[258] über Iohannes IV., in dem von dessen Synode und der Apologie keine Rede ist, sondern auch das Kapitel

---

252 Murphy/Sherwood, Konstantinopel II und III (wie oben Fußnote 139) 242.

253 Kreuzer, Honoriusfrage (wie oben Fußnote 2) 98.

254 Kreuzer, Honoriusfrage (wie oben Fußnote 2) 99. „Ich vermute, daß auf Veranlassung des Abtes Johannes und des Diakons Sericus die Kopien der beiden Honoriusbriefe unterdrückt worden sind. Beide hätten, wäre die Rechtgläubigkeit der beiden Schreiben auch in Rom umstritten gewesen, um ihre Stellungen bangen müssen.“ (a.a.O.). Sericus war römischer Archidiakon unter Honorius und Iohannes IV. Der 2. Honoriusbrief an Patriarch Sergios nennt ihn als Verfasser (*ACO* ser.II 2,2 p. 620,23 Riedinger). Wahrscheinlich ist er auch der Überbringer der *Apologia Honorii* nach Konstantinopel und der Antwort Konstans’ II. nach Rom. Vgl. Dölger/Müller, Regesten (wie oben Fußnote 7) Reg. 221, Kommentar.

255 Ebd.

256 S. oben S. 115 mit Anm. 136–138.

257 Auf der Lateransynode kommt Iohannes IV. außer als Empfänger eines Briefes von Pyrrhos nicht vor (*ACO* ser.II 1, p. 338,17 [Riedinger]). Er wird weder als Verfasser der Apologie noch als Veranstalter einer Synode genannt. Honorius wird überhaupt nicht erwähnt, obwohl Maximos noch 645 den Glauben des „*magnus Honorius*“ gepriesen hatte (vgl. Anm. 140).

258 S. oben S. 93 mit Anm. 25.

über Honorius, der im Papstbuch nur als Bauherr und Ordinator auftaucht, nicht aber als Briefpartner des Sergios.[259] Damit nicht genug, berichtet der Liber Pontificalis im Kapitel über Papst Agatho ziemlich detailliert über die Vorgänge auf dem VI. Konzil nur bis zur 9. Sitzung mit der Absetzung des Makarios von Antiochien und schließt den Bericht mit der Verurteilung von Kyros, Sergios, Pyrrhos, Paulos und Petros, ohne Honorius mit einem Wort zu erwähnen.[260]

Der Text der Honoriusbriefe und der *Apologia Honorii* existierte damit schon vor dem VI. Konzil nicht mehr in Rom – weder im päpstlichen Archiv noch in den Bibliotheken der griechischen Klöster – , sondern nur noch im griechischen Osten. Deswegen ist m. E. davon auszugehen, dass Anastasius Bibliothecarius die *Apologia Honorii* entweder durch die in Rom weilenden ignatianischen Mönche „in die Hände gefallen" war, die – wie dargestellt – ein direktes Interesse an der uneingeschränkten Autorität des römischen Stuhles hatten und vielleicht den Brieftext

---

259 Liber Pontificalis 72 (323–324 Duchesne I).

260 Liber Pontificalis 81,6–14 (351,10–354,15 Duchesne I). Andere Erklärungen gehen allesamt auf L. Duchesne (Liber Pont. I, 356, Anm. 13) zurück, der meinte, dass die Akten der Synode dem Schreiber der *Vita Agathonis* noch nicht vorlagen oder noch nicht übersetzt waren. Die vom Liber Pontificalis gebotenen Informationen über die Synode seien vorher brieflich nach Rom gelangt. Ähnlich: Caspar (Geschichte [wie oben Fußnote 23] 609). Sherwood (Murphy/Sherwood, Konstantinopel II und III [wie oben Fußnote 139] 252 mit Anm. 43) konzediert, dass es „ohne Zweifel … bewußt unterlassen (wurde), das zu erwähnen", und will dies damit erklären, dass die „authentische Bestätigung" durch Papst Leo II. noch nicht vorlag. Diese ist mit dem Schreiben Leos vom September 682 erfolgt (Winkelmann, *Streit* [wie oben Fußnote 1] Nr. 168). In der *Vita Leonis* des Liber Pontificalis wird Honorius dann tatsächlich erwähnt (359,9 Duchesne I), allerdings ohne Titel nur unter Nennung des Namens. Die Akten der Synode wurden nach Abschluss des Konzils den römischen Legaten im September 681 überreicht (*ACO* ser. II, 2,2 p. 830, 1–5) und von diesen im Sommer 682 Rom nach gebracht, wo man sofort mit der lateinischen Übersetzung begann. (R. Riedinger, Die lateinischen Handschriften der Akten des VI. Konzils (680/81) und die Unizialkorrekturen im Cod. Vat. Regin. Lat. 1040, in: ders., Kleine Schriften zu den Konzilsakten des 7. Jahrhunderts. *Instrumenta Patristica, 34*. Steenbrugge 1998, 119–133, 123). Diese Erklärungen für das Fehlen des Namens des Honorius übersehen Folgendes. Der Liber Pont. 81,6 (351,12 Duchesne I) spricht von 150 Teilnehmern der Synode, eine Zahl, die erst mit der 17. Sitzung fünf Tage vor Abschluss der Synode erreicht wurde (Vgl. R. Riedinger, Die Präsenz- und Subskriptionslisten des VI. ökumenischen Konzils [680/81] und der Papyrus Vind.G.3. *ABAW philos.-histor. Klasse NF, 85*. München 1979, 21). Ebenso berichtet er von einer „die octava Paschae" in der Hagia Sophia in lateinischer Sprache gefeierten Messe, die zwischen der 14. Und 15. Sitzung stattgefunden haben muss (354,13; 358 Anm. 33 Duchesne I). Mit M. Jankowiak, dem diese Beobachtungen zu verdanken sind, ist daraus zu schließen, dass der Bericht des Liber Pont. „sans doute après leur (sc. der Legaten) retour à Rome en juillet 682" entstanden ist (Ders., Essay [wie oben Fußnote 4] 437). Die bewusste Auslassung des Honorius in der *Vita Agathonis* im Liber Pont. ist m. E. auch aus der Überlegung heraus erfolgt, ansonsten das Kapitel über Honorius umschreiben zu müssen.

bei sich führten, oder er hat ihn mit den anderen Texten der *Collectanea* während seines Aufenthaltes in Konstantinopel i.J. 870 gesammelt und nach Rom gebracht. Letzteres scheint mir wahrscheinlicher zu sein. Zu den vielen Texten, die Anastasius aus Konstantinopel mitbrachte, gehören z.B. auch die Ps.Dionysius-Scholien des Maximos Homologetes und des Johannes von Skythopolis. Und von diesen berichtet er mit einer ähnlichen Formulierung wie bei der *Apologia Honorii*, sie seien ihm „in die Hände gekommen".[261] Bekanntlich hat Anastasius auch einen eigenen Codex mit einer in seinem Auftrag gefertigten Kopie der Akten der antiphotianischen Synode von 869/70 nach Rom mitgebracht.[262] Seine lateinische Übersetzung ist der einzige erhaltene Protokolltext dieser Synode. Ebenso hat er in Konstantinopel den dortigen griechischen Aktentext des VII. Ökumenischen Konzils (787) studiert und dabei festgestellt, dass in dem Brief Papst Hadrians I. an die Kaiser Konstantin VI. und Irene Veränderungen vorgenommen wurden. Seine lateinische Übersetzung der Akten der Bildersynode basiert auf einem griechischen Aktentext, der sich durch Zusätze und Lücken von jenem durch die päpstlichen Legaten 787 nach Rom gebrachten Exemplar deutlich unterscheidet und dessen Entstehung „im Zusammenhang der Auseinandersetzungen zwischen Nikolaus I. und Photios zu sehen ist". Er stellt das „Ausgangsexemplar der Gesamtüberlieferung dar." Es ist auch in diesem Fall davon auszugehen, dass Anastasius diesen Text in einem „zeitgenössischen griechischen Codex … wohl aus Konstantinopel mitgebracht hat."[263] Nimmt man die anderen vom ihm mitgeführten Texte hinzu, so muss der päpstliche Bibliothekar seinen Konstantinopelaufenthalt für ausgiebige Handschriftenstudien genutzt haben. Ohne Zweifel ist er dabei auf Hilfe – nicht zuletzt beim Kopieren – angewiesen gewesen. Seine Kontakte und Informationen gewann er „in ultra-Ignatian circles, which he frequented at the time."[264] Anastasius berichtet selbst[265] von ausführlichen Gesprächen mit dem Metropoliten von Smyrna, Metrophanes,[266] der zu den Hauptgegnern des Photios gehörte. Auch der inzwischen i.J. 868 nach Konstantinopel zurückgekehrte und zum Abt des Pegeklosters und Skeuophylax der Hagia Sophia aufgestiegene Theognostos wird hilfreiche Dienste geleistet haben. Bei diesen

---

261 Anastasius Bibl., ep. 13 Karolo (Calvo) Imp., *MGH Epp.* VII 432,14 (Perels/Laehr): *ad manus venere*.
262 Anastasius Bibl., Praefatio ad acta VIII. synodi, *MGH Epp.* VII 410,29–34. (Perels/Laehr).
263 Alle Zitate stammen vom Herausgeber der Akten des VII. Konzils, E. Lamberz, in: Ders. (Hrsg.), Concilium Universale Nicaenum Secundum. Concilii Actiones I–III. *ACO ser. II 3,1*, Berlin 2008, Einleitung LIII. Zur lateinischen Übersetzung des Anastasius vgl. ebd., XXXII–L.
264 Dvornik, The Photian Schism (wie oben Fußnote 203) 33.
265 Anastasius Bibl., ep. Gauderico episc. Veliternensi, *MGH Epp.* VII 437, 6–11 (Perels/Laehr).
266 *PmbZ* Nr. 25088.

Handschriftenstudien wird Anastasius Bibliothecarius auf eine kanonistische Sammelhandschrift gestoßen sein, die wie jene späteren oben beschriebenen arabischen Übersetzungen[267] zum VI. Ökumenischen Konzil neben einer kurzen historischen Einleitung und dem Horos sowie den Kanones auch die *Apologia Honorii* und die Briefe Konstans' II. und Papst Theodorus' enthielt. Dieser Codex sollte sich an einem Ort befunden haben, der Überlieferungsträgern zuzuordnen ist, die an der Orthodoxie des Honorius ein spezifisches Interesse hatten, ist dieser Textbestand – wie gesagt – doch ansonsten in griechischen kanonistischen Sammelhandschriften nicht belegt.

Ein durchgängiges Interesse an der Orthodoxie des Papstes Honorius ist von Anfang an bei Maximos Homologetes und seinen Anhängern festzustellen gewesen. Seit dem Besuch des engsten Mitarbeiters des Maximos, Anastasios Monachos, i.J. 641 in Rom ist dies evident.[268] In Opusculum 20 von 641 unternimmt Maximos selbst eine *Apologia Honorii*,[269] in seinem Brief an Petros Illustrios von 645 stellt er Honorius in eine Reihe mit den Päpsten Severinus, Iohannes und Theodorus.[270] In der *Disputatio cum Pyrrho* wird von den maximianischen Autoren nach 655 zur Verteidigung des Honorius der ursprüngliche theologische Inhalt der *Apologia Honorii* Iohannes IV. so präzise referiert und auf eine bestimmte Stelle des 1. Honoriusbriefes Bezug genommen, dass man annehmen muss, dass die Texte beider Briefe dort vorlagen. In der nach dem VI. Konzil m. E. in maximianischen Kreisen wohl in Palästina/Jerusalem entstandenen „Διήγησις über die Häresie der Monotheleten" wird die Anathematsierung des Honorius auf dem VI. Konzil unterschlagen und dafür eine frühere temporäre Exkommunikation konstruiert. Gleichzeitig wird hier (außerhalb des überlieferten Textes der *Apologia Honorii!*) erstmals Iohannes IV. ein dyotheletisches Bekenntnis zugeordnet.[271]

Dieses Interesse des Maximos und seiner Anhänger ist vor und nach der Lateransynode von 649 über die Person des Honorius hinaus ein Interesse an der uneingeschränkten Autorität des Papsttums als Institution. Denn dieses Mönchskollektiv aus Palästina geflohener Mönche hat in Kooperation mit dem aus Jerusalem stammenden griechischen Papst Theodorus I. (642–649) das Papsttum und die von einem Papst geleitete Synode gleichsam für seine kirchenpolitisches Ziele instrumentalisiert und in zelotischem Geist die Konfrontation mit Kirche und

267 S. o. Kap. 1.
268 S. oben Fußnote 123.
269 S. oben Fußnote 127.
270 S. oben Fußnote 140.
271 S. oben S. 121.

Staat gesucht.[272] Maximos Homologetes hat deshalb bekanntlich wie kein anderer östlicher Theologe vor und nach ihm Autorität, Primat und Privilegien der römischen Kirche betont.[273] Durch die Lateransynode von 649, für die die Autorität eines ökumenischen Konzils in Anspruch genommen wurde,[274] die aber die Karikatur einer kirchlichen Synode war,[275] sollte mit päpstlicher Autorität den maximianischen Theologumena universale Geltung verschafft werden.[276] Dies alles aber ließ sich kaum mit einem Papst vereinbaren, der in den Anfängen derselben Kontroverse die Partei der Gegenseite ergriffen hatte. Deswegen ist der anfänglichen Interpretation des Honoriusbriefes durch Iohannes IV. schließlich ein eindeutig dyotheletisches Bekenntnis zugewachsen. Diese Fortschreibung ist m. E. in maximianischen Kreisen nach 681 erfolgt. Denn trotz der auf dem VI. Konzil erfolgten Rezeption der dyotheletischen Theologumena des Maximos war man bei den Maximianern anscheinend nicht bereit, die Gleichordnung des Honorius mit Sergios, Pyrrhos, Paulos und Petros ohne weiteres mitzutragen. Hinzu kam, dass das VI. Konzil jede Würdigung des Maximos und der Lateransynode vermieden hat, während die Maximianer einen Heiligen- und Märtyrerkult um Maximos und Papst Martin installierten.[277] Dieser Heiligenkult wurde gegen Ende des 8. Jh.s in den ikonodulen monastischen Kreisen Konstantinopels rezipiert,[278] die sich zunehmend radikalisierten, so dass sich schließlich in den Tagen des Patriarchen Photios in Konstantinopel „two powerful hostile clans" gegenüberstanden,

---

272 Dazu vgl. Chr. Boudignon, Le pouvoir de l'anathème ou Maxime le Confesseur et les moines palestiniens du VIIe siècle, in: A. Camplani/G.Filoramo (Hrsg.), Foundations of Power and Conflict of Authority in Late Antique Monasticism. *Orientalia Lovaniensia Analecta, 157*. Leuven u. a. 2007, 245–274; Booth, Crisis (wie oben Fußnote 3) 278–300; H. Ohme, *Oikonomia* im monenergetisch-monotheletischen Streit. *Zeitschrift für Antikes Christentum* 12 (2008) 308–343); Ders., Die Bedeutung der Geschichtstheologie im monenergetisch-monotheletischen Streit. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 112 (2015) (27–61) 41–51, Ders., Martyrium (wie oben Fußnote 39).

273 Vgl. J.-C. Larchet, Saint Maxime le Confesseur. Paris, 2003, 198–210; Ders., Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident. Paris, 1998, 125–201.

274 Maximos hat die Lateransynode so bezeichnet: Opuscula theol. et polem. 11 (*PG* 91, 137D).

275 Vgl dazu: R. Riedinger, Die Lateransynode von 649 und Maximus der Bekenner, in: Kleine Schriften (wie oben Fußnote 261)167–179; ders., Die Lateranakten von 649, ein Werk der Byzantiner um Maximos Homologtetes, ebd., 221–238; Price, Lateran Synod of 649 (wie oben Fußnote 25),5–108 (General Introduction); H. Ohme, Was war die Lateransynode von 649? Was sollte sie sein?. AHC 47 (2015) (im Druck).

276 Dies ergibt sich u. a. aus der Forderung, dass die zuvor in Rom kopierten und an alle großen Kirchen verschickten Akten überall synodal rezipiert werden sollten. Vgl. dazu die Enzyklika Papst Martins I.: *ACO* ser. II 2,1 p. 412,2–4.11–12 (Riedinger).

277 Ohme, Widerstand (wie oben Fußnote 175), 113–131.

278 Ebd. 131–141.

„which were competing for supreme control over church and state." Auf der einen Seite waren dies „the partisans of ‚oeconomia', the liberal policy of compromise", auf der anderen „the intransigent ultra-conservatives, who held that church prescriptions should be carried ut in all circumstances and with the utmost rigour."[279] Die letzteren waren die Anhänger des Ignatios, die besonders stark im Mönchtum vertreten waren und hier von allem unter den Mönchen des Konstantinopler Studios-Klosters.[280] Wir haben gesehen, wie in dieser Kontroverse um Photios nun erneut Honorius und das Interesse an einer uneingeschränkten Autorität des Papsttums für die Ignatianer und die Protagonisten auf der päpstlichen Seite aktuell wurde.

Für die Entstehung einer sehr begrenzten Tradition kanonistischer Handschriften mit den genannten Ergänzungen bieten sich somit m. E. zwei Erklärungen an. Im Zusammenhang der zelotischen Rezeption der Maximos-Verehrung und maximianischer Traditionen könnte die inzwischen fortgeschriebene *Apologia Honorii* zusammen mit den anderen Texten in den Skriptorien ignatianischer Klöster Konstantinopels, die während des Ikonoklasmus neu entstanden waren,[281] in die kanonistische Tradition zum VI. Konzil eingewandert sein. Als Ort hierfür wäre vor allem das Studios-Kloster zu denken.[282] Ebenso aber könnte eine solche Ergänzung bereits im maximianischen Kontext palästinischer Klöster erfolgt ein, um dann in Konstantinopel übernommen worden zu sein.

---

279 Alle Zitate: Dvornik, Schism (wie oben Fußnote 203) 5–6. Zu den konkreten Ursachen der Spaltung der Kirche von Konstantinopel vgl. Dvornik, ebd. 1–38; B. Zielke, Methodios I., in R.-J. Lilie (Hrsg.), Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. *Berliner Byzantinistische Studien*, 5. Frankfurt a. M. 1999, 183–260, hier 230–259.

280 Vgl. Dvornik, Schism (wie oben Fußnote 203) 9: „chiefly the reformed monks of the monastery of Studion"; Grotz, Erbe wider Willen (wie oben Fußnote 182) 62: „Die entschiedensten Parteigänger des Ignatios waren die Studiten."

281 Die Entstehung von byzantinischen Klosterskriptorien wird insbesondere mit dem Ikonoklasmus Ende 8. / Anfang 9. Jh. verbunden, weil den Ikonodulen der Zugang zu bestehenden Bibliotheken verwehrt wurde. „We have here a new departure in the function of the Byzantine monastery. The close contacts which the Orthodox monks maintained with their brethren in the Arab-dominated East as well in the West may have facilitated the process; Palestine, it would seem, was still fairly well supplied with Greek manuscripts": C. Mango, The availability of books in the Byzantine empire, A.D. 750–850, in: Byzantine books and bookmen. Washington 1975, 29–45, hier 44.

282 Vgl. N. Eleopulos, Ἡ βιβλιοθήκη καὶ τὸ βιβλιογραφικὸν ἐργαστήριον τῆς Μονῆς τῶν Στουδίου. Athen 1967; P. Lemerle, Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle. Paris 1971, 121–128; Th. Pratsch, Theodoros Studites (759–826) – zwischen Dogma und Pragma. *Berliner Byzantinische Arbeiten*, 4. Frankfurt/M. 1998, 123–125.

Fazit: Mit der vorliegenden Rekonstruktion der Entstehung des überlieferten Textes der *Apologia Honorii* Papst Iohannes' IV. wird die äußerst ungewöhnliche Tatsache nachvollziehbar, dass von diesem Text weder das lateinische Original existiert, noch auch die griechische Übersetzung, die der Rückübersetzung des Anastasius Bibliothecarius zugrunde gelegen hat. Es wird erklärbar, warum dieser Text erstmals i. J. 874/75 literarisch belegt ist und seine handschriftliche Verankerung nur in einer sehr schmalen Tradition byzantinischer kanonistischer Handschriften hat, die nur noch in arabischen kanonistischen Handschriften melkitischer Provenienz vorliegt. Und es wird erklärbar, warum die *Apologia Honorii* dort ergänzend dem VI. Ökumenischen Konzil zugeordnet worden ist.

In diesem überlieferungsgeschichtlichen Prozess ist deren Text nach 641 offensichtlich mehrfach aus einer späteren Interessenlage heraus fortgeschrieben worden. Die Unterschiede im Textbestand zwischen dem lateinischen Text des Anastasius Bibliothecarius und der arabischen Tradition des *Cod. Vat. syr. 1*30 lassen sich noch als Abblendung später unerwünschter Textstellen oder Verschärfung von Forderungen aus späterer Perspektive erklären. Im Kern der theologischen Argumentation des Briefes sind dem ursprünglichen Text aber bereits im 7. Jh. – wohl nach 681 – je eine Textpassage vor- und nachgeordnet worden. Ursprünglich bot der Text einen in sich kohärenten theologischen Gedankengang, in dem der Versuch unternommen wurde, die Aussage des Honorius von dem *einen* Willen Christi allein auf dessen menschliche Natur zu beziehen. Dabei lässt dieser Text noch die aktuelle Problemlage des Jahres 641 durchscheinen. Er signalisiert noch Bereitschaft, auf potentielle Einwände einzugehen und enthält Ansätze zu einer Verständigung. In den beiden Ergänzungen dagegen wird nun in einer typisch maximianischen Argumentationsweise aus einem ontologischen Naturbegriff ein zweifaches „naturhaftes" Willens- und Handlungsvermögen Christi abgeleitet. Damit aber sind dem Text Aussagen zugewachsen, die im Widerspruch zu Formulierungen desselben Briefes stehen, die historisch anachronistisch und falsch sind und die die innere theologische Argumentation des Briefes als Ganzes ad absurdum führen. Im selben Sinn hat auch die römische Synode unter Iohannes IV. eine Fortschreibung ihrer Beschlüsse erfahren.

Für das Jahr 641 ergibt sich damit, dass die von der römischen Kirche nach der Intervention des Maximos Homologetes durch die Entsendung des Anastasios Monachos nach Rom eingeleitete religionspolitische Wende unter Iohannes IV. noch nicht von jenem zelotischen Geist totaler Konfrontation ergriffen war, der Maximos und seinen Anhängern eigen war.[283] Trotz des deutlichen Protests gegen

283 Dazu vgl. oben Fußnote 272.

die Maßnahmen des Pyrrhos und der Forderung nach Außerkraftsetzung der *Ekthesis* war die theologische Gesprächsbereitschaft noch nicht der ultimativen Erwartung gewichen, ein bestimmtes, angeblich in der kirchlichen Überlieferung verankertes Theologumenon als Dogma zu übernehmen. Dies sollte erst unter dem griechischen Papst Theodorus I. der Fall sein. Insofern ist die *Apologia Honorii* Papst Iohannes IV. nicht der erste römische Text mit einer eindeutigen dyotheletischen Aussage im Sinne der maximianischen Argumentation. Ein solcher Text liegt erstmals[284] in der Rede Papst Martins I. zur Eröffnung der Lateransynode am 5.10.649 vor.[285] Diese Rede aber ist wie alle Reden der Synode vorher von Maximos und seinen Schülern verfasst worden.[286] Es ist allein Maximos, der erstmals in den Jahren 640/41 in seinen *Opuscula* 6, 7 und 20[287] das Theologumenon des doppelten Willens Jesu Christi in konstistenter Argumentation entwickelt hat.

284 Papst Theodorus I. wird diese Argumentation wahrscheinlich bereits 646/47 in seinem allerdings nicht erhaltenen Brief an Patriarch Paulos II. verwendet haben. Dies lässt sich angesichts der Antwort des Patriarchen (Winkelmann, Streit, wie oben Fußnote 1, Nr. 104) aber nur vermuten.
285 Concilium Lateranense a. 649, *ACO* ser. II 2,1 p. 12, 21–14, 15 (Riedinger).
286 Vgl. dazu die Studien von R. Riedinger, in ders., Kleine Schriften (wie oben Fußnote 260).
287 Zu diesen Opuscula s. oben Fußnote 15–18. Zur dortigen Entwicklung des Dyotheletismus vgl. J.-C. Larchet, Saint Maxime le Confesseur, Opuscules théologiques et polémiques. Paris 1998, 27–33, 43–49, 50–58.

DE GRUYTER DOI 10.1515/bz-2017-0009 — BZ 2017; 110(1): 141–148

Dean Sakel

Again on the *Historia Imperatorum* – and on the Mantzikert Campaign

Abstract: The article examines the portion of the Byzantine chronicle known as the Historia Imperatorum dealing with the Manzikert campaign of Byzantine emperor Romanus IV Diogenes. Comparison with several Byzantine historical works shows that most of the said account derives from some now lost Byzantine historical text. The indications are that this was a Byzantine chronicle which served as a source throughout the *Historia Imperatorum's* length and whose appreciation is central to establishing why the *Historia Imperatorum* was written at all.

Adresse: Dr. Dean Sakel; deansakel@gmail.com

Elsewhere I have written on the significance of the *Historia Imperatorum* as a work of Byzantine literature.[1] This is an anonymous Byzantine world chronicle in Greek vernacular prose covering history from Creation through to the late eleventh century.[2] In addition to its notable linguistic and literary value,[3] it has special interest in terms of its sources. The overwhelming proportion of the work derives from two well-known Byzantine chronicles, the 12th-century chronicle in verse of Konstantinos Manasses, and the 9th-century prose work of Theophanes.[4] There is as well historical material throughout the work's length which cannot be ascribed to any one specific text and which ranges from phrase-size additions to lengthy excursuses.[5]

1 Namely in my review of: Anonymi Historia Imperatorum, parte prima. Introduzione, testo critico, versione italiana, note e indici a cura di Francesca Iadevaia. Messina 2000, in *BZ* 102 (2009) 242 – 245.

2 The basic study of the work, still unsuperseded, is K. Praechter, Eine vulgärgriechische Paraphrase der Chronik des Konstantinos Manasses. *BZ* 4 (1895) 272 – 313.

3 Sporadically published portions of the work have been used in the *Lexiko* of Kriaras. Note also G. M. Baletas, Ἀνθολογία τῆς δημοτικῆς πεζογραφίας. Athens 1947 – 1949, p. 586: "Ἕνα κείμενο προδρομικὸ στὴ γραμματολογία μας ποὺ πρέπει νὰ τυπωθεῖ καὶ ἔχει γλωσσικὴ λογοτεχνικὴ ἀξία καὶ ἀφηγηματικὴ χάρη …".

4 Again, all established by Praechter.

5 Praechter, ibid. 279 – 292, for a general assessment. Also K. Praechter, Das griechische Original der rumänischen Troika. *BZ* 4 (1895) 519 – 556 at 520 – 535, for fragments on the Trojan War.

Elsewhere I have published two of the more extensive of these foreign tracts.[6] Both are present in the later parts of the chronicle and deal with military affairs, and each involves an incident not covered elsewhere in the Byzantine chronicles. There is as well a third expansion in the same portions of the work. It again involves military history, namely Romanos IV's Mantzikert campaign of 1071, which is an affair covered by other chronicles, most notably Zonaras and Manasses.[7] It is onto an account based on the work of Manasses that material has now been added that makes up most of the text of the said campaign. The use of sources here is more composite than elsewhere in this work, and occurring where it does leads to an exceptional outcome.[8]

The basic Byzantine primary sources for Manzikert are – most notably of all – Michael Attaleiates, but also Psellos, Nikephoros Vryennios, and Zonaras.[9] The *Historia Imperatorum's* foreign material shows likenesses to the account of Zonaras (whose sources at this point have not been identified), but also to Attaleiates.

I go through the text according to the Berne manuscript, which has been digitalized and is available through the internet.[10]

I have largely regularized spelling, including accents and breathings, and have expanded abbreviations.

The first phrase:

6 D. Sakel, Bizans yüzyıl savaşlarının son noktası bağlamında bazı muhtemel askeri hadiseler (Some evident military events from the final stages of the Byzantine Hundred-Years war), in: Eskiçağ'dan Modern Çağ'a Ordular. Oluşum, Teşkilat ve İşlev. Istanbul 2008, 209 – 219, on what may be the Battle of Kleidion; and: A Byzantine-Bulgarian military encounter during the reign of Nicephorus III (?). *Annuaire de l'Université de Sofia 'St. Kliment Ohridski'. Centre de Recherches Slavo-Byzantines 'Ivan Dujčev'* 97 (16) (2011) 41 – 46, on a curious military encounter in the time of Nikephoros III.

7 Ioannis Zonarae Epitome Historiarum, ed. L. Dindorf, III. Lipsiae 1870. Konstantinos Manasses, Breviarum Chronicum, ed. I. Lampsidis. *CFHB*, 36. Athens 1996 (hereafter KM cited according to verse).

8 On the writer's versatility by the later portions of the work: Praechter, Paraphrase (as footnote 2 above) 292. Manasses also is at his rhetorical best on Mantzikert.

9 Michaelis Attaliatae Historia, ed. E.T. Tsolakis. *CFHB*, 50. Athens 2011. On the campaign in general, see C. Hillenbrand, Turkish myth and Muslim symbol: the battle of Mantzikert. Edinburgh 2007.

10 Bern, Burgerbibliothek, cod. 596 (ca. 1540); http://www.e-codices.unifr.ch/en/list/one/bbb/0596. Three more volumes of the edition by Iadevaia have also appeared (IIa–c), the last one being: Da Niceforo I a Leone Foca. Messina 2008. The section on Mantzikert is still unedited other than through the reworked version of the work published in E. de Muralt, Georgii monachi, dicti Hamartoli, Chronicon ab orbe condito ad annum p. chr. 842 et a diversis scriptoribus usq. ad ann. 1143 continuatum. St. Petersburg 1859 (reprinted in *PG* 110, 1241 – 1245).

Ὁ μὲν Ῥωμανὸς ἐπέρασεν ἀπὸ τὴν Κωνσταντινούπολιν εἰς τὸ Σκουτάρην ὁρμώμενος κατὰ τῶν χριστομάχων Τουρκῶν. (f. 215v, 8 – 10)

corresponds to KM 6428 – 30:

Εἶχε μὲν οὖν τὸν Ῥωμανὸν περαία Βυζαντίου
θηροκτονεῖν ὁρμώμενον καὶ κατατρέχειν λύκων,
ἐπιπηδώντων ἱεραῖς προβατοφρούροις μάνδραις.

Whether it derives from him remains to be shown.

Manasses continues (6431– 50) with the ominous alighting of the dove on the emperor's knees. Manasses' comment likening this incident to that after the biblical Flood is ignored by the writer of the *Historia Imperatorum*. Interpreting it as a positive sign, the emperor sends the dove to the empress. However the enemy from within leaves Romanos no hope – the workings of φθόνος (envy) act for Manasses as the theme on which the figure of Romanos rests. Our writer reproduces this all, the later portions in greater brevity:

Περὶ τοῦ περιστερίου σημεῖον κακόν

Οὗτος δὲ ὡς ἐκαθέζετον ἐπέτασεν περιστέρην και ἦλθεν καὶ ἐκάθισεν εἰς τὰ γόνατά του. Τοῦτο δὲ ἦτον κακὸν σημάδην ἀπάνω του. Ὅμως ὁ βασιλεὺς εἰς τοῦτο ἐχάρη πολλά. Ἐφάνη τον γὰρ ὅτι ἔναι εἰς καλὸν καὶ ἀπέστειλέν το τὴν βασίλισσα διὰ νὰ τὸ ἔχῃ παρηγορίαν καὶ εὐθυμίαν. Ὅτι ἐκεῖνον τὸ θέλει κανεὶς ἐκεῖνο θαρρεῖ καὶ ἀπαντέχει, ἀλλὰ οὐδὲν ἔναι χειρότερη κακοριζικίαν εἰς τὸν ἄνθρωπον, παρ' οὗ ὅταν ἔχει ἐχθροὺς τοὺς οἰκιακούς του. Ἐὰν γὰρ ἐπιβουλεύονται τινὰν οἱ φίλοι του, καὶ ἐκεῖνοι ὁποὺ τρώγουν τὸ ψωμήν του καὶ οἱ γνήσιοί του, τίς νὰ τὸν ἐγλυτώσῃ ἀπὸ τὸ κακόν τους; Ἂν ἔναι κανεὶς μὲ προδότην εἰς ἕνα σπίτην, πῶς νὰ φυλαχθῇ ἀπὸ τὴν πονηρίαν του; (f. 215v, 10 – 21)

'διὰ νὰ τὸ ἔχῃ παρηγορίαν καὶ εὐθυμίαν' finds no basis in Manasses.

Our writer here introduces another ominous sign that appeared during the campaign:

Περὶ τῆς τέντας ὁποὺ ἔπεσεν. Καὶ αὐτὸ σημεῖον κακόν.

Ὅμως πάλιν ὡς ἐτήκετον ἡ τέντα τοῦ βασιλέως ἔπεσε τὸ μέγα ξύλον ὁποὺ τὴν ἐκράτει. Καὶ παρ' ὀλίγον ἤθελεν δώσει τὸν βασιλέα κατακέφαλα. Καὶ τοῦτο ἦτον ἄλλον κακὸν σημάδην. (f. 215v, 21– 24)

This is present in highly similar terms in Zonaras (211.24 – 27):

Ἀλλὰ καὶ τοῦ ξύλου, ᾧ μέσον ἱσταμένῳ ἡ βασίλειος σκηνὴ ἐπερείδεται, αὐτομάτως κατεαγότος, κατέπεσεν ἡ σκηνή· καὶ τοῦτο δὲ σύμβολον ἐνομίσθη ἀπαίσιον.

as well as more distantly in Attaleiates (112.6 – 10/13):

> … οἰωνὸς ἀγαθὸς τοῖς ἀκριβοῦσιν ἐδόκει τὰ πράγματα· καὶ τί γὰρ ἔτι τῆς βασιλείου σκηνῆς ἱσταμένης κατεαχθὲν τὸ ὑποστηρίζον αὐτὴν ξύλον πεσεῖν ταύτην αἰφνηδὸν παρεσκεύασεν, ὡς μὴ ἐπᾴδειν τῷ τοῦ τόπου ὀνόματι τὴν τοῦ βασιλέως ἐν αὐτῷ ἐπισκήνωσιν; Ἀλλ' ἡ τῶν νῦν ἀνθρώπων συνήθης ἀβελτηρία καὶ καχεξία καὶ τὸ ἐν τῇ δοκούσῃ πίστει ἄπιστον καὶ ἀσύμβλητον ἀνάλγητον καὶ τοῦτο καὶ ἀπολυπραγμόνητον εἴασε.

Our text continues:

> Ὅμως ἐπῆγεν καὶ ἔσμιξαν τὰ φουσάτα μὲ τοὺς ὑπεναντίους. Καὶ ἐγένοντο πόλεμοι συχνοί. Καὶ κατέλυαν οἱ Ῥωμαῖοι τοὺς Πέρσας. Καὶ ἐνικοῦσάν τους νίκην μεγάλην. (f. 215v, l. 24 – f. 216r, l. 3)

All but the final phrase appears to be a rendering of KM 6452 – 3 (viz. the point where Manasses had previously been left off):

> Βαρὺς μὲν ἑκατέρωθεν πόλεμος ἀνερράγη
> μέσον Ῥωμαίων καὶ Περσῶν, ἄγριος θροῦς ἀνέβη.

The next sentence is an addition:

> Καὶ οἱ Πέρσαι ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν καὶ ἐστενοχωρήθησαν. Καὶ ἐζητοῦσαν καὶ ἐπαρακαλοῦσαν τὸν βασιλέα νὰ γένηται ἀγάπη. (f. 216r, 3 – 5)

This, given our knowledge of the campaign, refers to the negotiations which were conducted after the battle had commenced, and not before.

The *Historia Imperatorum* thereupon renders Manasses' depiction of Romanos' military prowess. In the source it applies to his whole third Anatolian campaign (March until August 1071), whereas it becomes here the action at Manzikert itself. It is a masterful rendering of KM 6458 – 69:

> Καὶ εἰς τοὺς πολέμους ὁποὺ ἐγένοντο ἔφριξαν οἱ βάρβαροι τοῦ βασιλέως τὴν ἀνδρείαν, πῶς ἐπροπήδα πάντα εἰς τὰς μάχας, καὶ ἐδίωκε καὶ περιέτρεχε καὶ ἐπλευροκόπα. Καὶ χορτασμὸν οὐκ εἶχεν εἰς τὰς σφαγὰς καὶ εἰς τὰ αἵματα ὁποὺ ἔχυνεν. Ἀλλ' ὅτε ἐθέριζεν μὲ τὸ σπαθὶν τὰς κεφαλὰς τῶν Περσῶν ὡς στάχυα, ἀλλ' ὅτε μὲ τὸ κοντάρην ἔρριπτεν τοὺς καβαλαρίους ἐντάμα μὲ τὰ ἄλογά τους. Καὶ ἐξεντέριζέν τους ὥσπερ γεράκην εἰς μικρὰ πουλία ἢ κεραυνὸς ἢ δρέπανον πύρινον ἢ φλογερὸς καταβάτης. Οὕτως ἐφαίνετον καὶ ὁ βασιλεὺς εἰς τοὺς Πέρσας. Καὶ ἀπὸ τοὺς πολλοὺς φόνους ἔβαψαν τὰ ῥοῦχα του, καὶ τὸ αἷμα ἔπηξεν ἀπάνω του ὥσπερ λέων ὅταν ἐπιτύχῃ ἐλάφην καὶ πεινᾷ, καὶ ἐξεσχίζει τὰ πλευρά του, καὶ ῥοφήσει τὰ σωθικά του, καὶ νὰ αἱματωθοῦν τὰ χείλη του. (f. 216r, 5 – 16)

Our writer finds no use for the highly rhetorical KM 6470 – 6472:

ὑπὲρ αὐτὸν Βριάρεων ἔδοξεν ἑκατόγχειρ,
ὑπὲρ αὐτὸν Ἐγκέλαδον, ὑπὲρ Τυφῶνος θράσος,
φόνιος, ὀβριμοεργός, ἀκάμας ὡς Ἀδάμας.

KM 5473–74 become:

Οὕτως ἦτον ὁ Ῥωμανὸς εἰς τοὺς Πέρσας. Καὶ ἐγένετον εἰς τοὺς Ῥωμαίους χαρά. (f. 216r, 16–18)

Manasses' comment (5475–57) on envy spoiling the day – an introduction to the description of treachery that is about to take place, is replaced with a lengthy foreign tract, which connects back to the previous foreign borrowing:

Καὶ ἐτρόμαξαν οἱ Πέρσαι, καὶ ἐπαρακαλοῦσαν νὰ γένηται ἀγάπη. Καὶ ὁ βασιλεὺς εἶχεν ἔννοιαν, ὅτι ἡ ψυχή του ἐπρομήνυεν τὸ τί θέλει πάθῃ. Καὶ ἐλειτούργησεν ὁ ἱερεύς, καὶ ἐνομάτισεν εἰς τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον νὰ ἰδῇ τὸ τί τοῦ θέλει ἔλθῃ. Καὶ ὡς ἤνοιξεν τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον ἐξέβην τὸ κεφάλαιον τοῦτο· εἰ ἐμὲ ἐδίωξαν, καὶ ὑμᾶς διώξουσιν. Καὶ ἐλυπήθη ὅλος ὁ στρατός. Ὅμως ἔλαβεν ἔννοιαν καὶ λογισμὸν ἡ ψηχή του. Καὶ ἐποίησεν ἀγάπην μετὰ τῶν Περσῶν. Καὶ ἐποίησέν τους ὁρκωματικὰ βέβαια. Καὶ διὰ πλέον βεβαιότερον τῆς ἀγάπης ἔστειλέν τους καὶ τὸν τίμιον σταυρόν. Καὶ τοῦτο ἦτον εἰς κακόν του. Καὶ οὐδὲν ἔγνωθεν ὅτι ἀφ' ὅτου ἔστειλεν εἰς τοὺς ἐχθροὺς τὸν τίμιον σταυρὸν, ὅλην του τὴν δύναμιν ἐκείνους τὴν ἔδωκεν. Τέως δὲ οἱ Πέρσαι ὡς ἐγένοντο συμβίβασις καὶ ἀγάπη στερεὰ καὶ ὁρκωματικά ἦσαν ἀνεννοίαστοι. Καὶ ἦτον ἡ βουλή τους νὰ στραφοῦν εἰς τὰ ὀσπίτιά τους.

Ὅρα ἐπιβουλία καὶ προδοσία κατὰ τοῦ βασιλέως ὑπὸ τοῦ καίσαρος καὶ τῶν στρατηγῶν.

Οἱ δὲ στρατηγοὶ ὁποὺ ἦσαν ἐπίβουλοί του ἠνάγκαζαν τὸν βασιλέα ὅτι τώρα εἰς τὴν ἀμεριμνίαν τους καὶ εἰς τὸ θάρρος τους ἂς τοὺς δώσωμεν νὰ τοὺς καταλύσωμεν. Καὶ τόσον τὸν ἐπαρεκίνησαν καὶ ἐβίασάν τον, ὅτι ἔδωκεν ὁρισμὸν καὶ ἡρματώθησαν ὅλον τὸ φουσάτον. Καὶ ἔδωκαν τὰ βούκινα καὶ ἐσήκωσαν τὰ φλάμπουρα εἰς σημάδην πολέμου. Ὡς δὲ ἐστράφησαν οἱ Πέρσαι καὶ εἴδασιν τοῦτο τὸ αἰφνίδιον κακόν, καὶ τὰ σπαθία γυμνά, καὶ τὸ φουσάτον ἁρματωμένον καὶ κατέβαιναν ἀπάνω τους, οὐδὲν εἴχασιν ἄλλον τὸ τί νὰ ποιήσουν. Καὶ ὡς ἔδιδεν ὁ καιρὸς καὶ ἡ ἀνάγκη ἥρπαζαν τὰ σπαθία τους καὶ ἐκαβαλίκευαν ὡς ὤρθωναν ἀναρμάτωτοι. Καὶ τὰ ὁρκωματικὰ τοῦ βασιλέως ἔβαλάν τα ἀπάνω εἰς ἕνα κοντάρην καὶ ὑπήγεναν ὀμπρός του καὶ ἔδειχνάν τα, τὸ πὼς ἔναι παραβάτης τοῦ ὅρκου, καὶ ὁ Θεὸς θέλει κρίνῃ δίκαια. Καὶ ὡς ἔδωκαν τὰ πρόσωπα καὶ ἐγένετον ἀνάμιξις τοῦ πολέμου … (f. 216r, l. 18 – f. 216v, l. 22)

The Gospel affair is given in Zonaras in passing (212.29–31):

Ἔτυχε δὲ τότε ὁ ἱερεὺς ἀναγινώσκων τὸ εὐαγγέλιον καὶ λέγων· εἰ ἐμὲ ἐδίωξαν, καὶ ὑμᾶς διώξουσιν.

Attaleiates has it in much greater detail (119.22–120.4):

Ἐν δὲ τῷ μέσῳ τὴν ἐπιφώνησιν ὁ ἱερεὺς τοῦ Εὐαγγελίου ἐσήμανε. Περὶ οὗ ἔθεντό τινες ἐν ταῖς καρδίαις ὡς ἔσται τὰ ἐπ' αὐτῷ λαληθησόμενα τῶν ἐπικειμένων πραγμάτων ἐπίβασις. Εἰ

> δὲ τούτων καὶ αὐτὸς μέρος ἐγεγόνειν, οὐκ ἀναγκαῖον εἰπεῖν. Εἶχε δὲ τὸ Εὐαγγέλιον, ἵνα τἆλλα παρῶ, τό ‘εἰ ἐμὲ ἐδίωξαν, καὶ ὑμᾶς διώξουσιν· εἰ τὸν λόγον μου ἐτήρησαν, καὶ τὸν ὑμέτερον τηρήσουσιν. Ἀλλὰ ταῦτα πάντα ποιήσουσιν ὑμῖν, ὅτι οὐκ οἴδασι τὸν πέμψαντά με, ἀλλ’ ἔρχεται ὥρα ἵνα πᾶς ὁ ἀποκτείνας ὑμᾶς δόξῃ λατρείαν προσφέρειν τῷ Θεῷ.’ Εὐθὺς οὖν ἀγωνιᾶν οἱ τοῦτο προσημηνάμενοι κατηρξάμεθα καὶ ἀψευδὲς εἶναι τὸ λαληθὲν ἐπὶ τῆς σημειώσεως διεγνώκειμεν.

Attaleiates alone has Romanos handing the ambassadors the cross. Here Romanos gives it by way of conclusion of the treaty, whereas in Attaleiates it acts as the ambassadors’ mark of security in their shuttle diplomacy between the camps (123.10 – 15, 19 – 23):

> Ὁ δὲ βασιλεὺς ἐδέξατο μὲν αὐτοὺς (i.e. the ambassadors) καὶ λόγων αὐτοῖς κατὰ νόμον τῶν πρέσβεων μεταδέδωκεν, οὐ πάνυ δὲ τούτους φιλανθρώπως ἐδέξατο. Ὅμως δ’ οὖν συνεπινεύσας καὶ τὸ προσκυνούμενον σημεῖον αὐτοῖς ἐπιδέδωκεν, ἵνα τῇ ἐπιδείξει τούτου ἀβλαβεῖς πρὸς αὐτὸν ἐπανέλθοιεν κομίζοντες ἀγγελίας ἃς ἂν ἐκ τοῦ σουλτάνου διενωτίσοιντο. … Ἔλαθε δὲ τὴν νίκην διὰ τοῦ νικητικοῦ σημείου τοῖς ἐναντίοις παραπεμψάμενος, καθὼς οἱ τὰ τοιαῦτα διακριβοῦντες συμβάλλουσιν. Οὐ γὰρ ἔδει μάχης προκειμένης τοιοῦτον σύμβολον ἐξ ἑαυτοῦ πρὸς ἐναντίους μεταθεῖναι.

Romanos’ abandonment, capture and reception by Alp Arslan follow according to KM 6478 – 98. I give here the text to make this presentation complete:

> Πρῶτος ἔφυγεν ὁ καῖσαρ μὲ τὴν σύνταξίν του. Εἶτα ὅλοι οἱ στρατηγοὶ ἔφυγον μὲ τὰ φουσάτα. Καὶ ἀπέμεινεν ὁ βασιλεὺς μόνος χωρὶς συντροφίαν. Ἐτράνιζεν δὲ ὁ βασιλεὺς δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ καὶ τινὰν οὐ δὲν ἔβλεπεν. Καὶ ἦτον μέσα εἰς ἀνέκβατους βρόχους. Ὡς δὲ εἴδασιν τοῦτον οἱ ἀμηράδες καὶ οἱ στρατάρχαι τῶν Περσῶν ἔπεσαν καὶ ἐδίωχναν ὄπισθεν τὸν βασιλέα. Καὶ ἐφιλονικοῦσαν τίς νὰ κατευοδώσῃ νὰ πιάσῃ τὸν Ῥωμανὸν ἢ ζωντανὸν ἢ σκοτωμένον.
>
> Ὅρα ὅτι διὰ τῆς ἐπιβουλῆς τῶν Ῥωμαίων ἐπιάσθη ὁ τηλικοῦτος ἀνδρειωμένος βασιλεὺς ὥσπερ ἀρνίον ὑπὸ τῶν Περσῶν.
>
> Ὥστε καὶ ἐπίασάν τον. Καὶ ἐκυνηγήθη ὁ λέων ὑπὸ τῶν λυσιασμένων σκύλων. Καὶ ἐκρατήθη δοῦλος καὶ αἰχμάλωτος ὁ βασιλεὺς τῶν Ῥωμαίων. Καὶ ἐπίασαν οἱ νυκτερίδες τὸν ἀετὸν τὸν χρυσόπτερον. Καὶ ἤφεράν τον ἔμπροσθεν τοῦ σουλτάνου ὡς ὑποχείριον δεσμωμένον. Τότε ὁ σουλτάνος ἐκεῖνος ἀνελπίστως ἐγένετον ἥμερος, καὶ ἠντράνισεν εἰς τὸν βασιλέα μὲ γλῃκὺν πρόσωπον, καὶ ἐσύντυχέν τον ἱλαρὰ καὶ ἐπαρηγόρησέν τον. Καὶ ἔδειξεν καλὰ ὅτι ἦτον ἐκεῖνος ὁ βάρβαρος φιλανθρωπότερος καὶ ἀγαθῆς γνώμης παρὰ τοὺς φίλους καὶ συγγενεῖς καὶ ὁμοφύλους ὁποὺ τὸν ἐπροδώκασιν. Καὶ ἠλέησεν τὸν βασιλέα ὁ σουλτάνος … (f. 216v, l. 22 – f. 217r, l. 16)

Foreign material extends the description of the meeting between the two sovereigns and details the treaty which they concluded (rendering KM 6498 – 6699 – or most of it, redundant):

> … καὶ εἶπέν τον νὰ μηδὲν ἔχῃ ποσῶς φόβον. Καὶ ἐποίησε ἐντάμα ἡμέρας ὀκτώ. Καὶ ἔτρωγαν καὶ ἔπιναν καὶ ἐπαρεδιάβαζαν. Καὶ ἐθαύμαζεν ὁ σουλτάνος καὶ οἱ Πέρσαι ὅλοι τὴν ἀνδρείαν καὶ τὴν φρόνησιν τοῦ βασιλέως. Καὶ ὕστερον ἐποίησαν ἀδελφοσύνην καὶ ἀγάπην μεγάλην καὶ ὅρκους φοβερούς. Καὶ ἔδωκεν ὁ σουλτάνος τῷ Ῥωμανῷ χαρίσματα καὶ πλοῦτον πολύν, καὶ τοὺς Ῥωμαίους ὅσους εἴχασιν πιασμένους ἔδωκάν τους τὰ ἅρματα καὶ τὰ ἄλογά τους καὶ ἠλευθέρωσέν τους. Ἔδωκέν τον καὶ δέκα χιλιάδας Σαρακηνοὺς νὰ τὸν ἀποσώσουν εἰς τὸν τόπον ὁποὺ ἤθελεν. Καὶ ἂν τοὺς θέλῃ εἰς βοήθειάν του νὰ τοὺς κρατήσῃ ἕως ὁποὺ θέλει. (f. 217r, l. 16 – f. 217v, l. 1)

The description gives more generally what we learn from Attaleiates (127.6 – 13):

> Ὡς δ’ ἐπληροφορήθη (viz. the Sultan) … τὸν τῶν Ῥωμαίων βασιλέα τυγχάνειν τὸν παριστάμενον, εὐθὺς ἐξανέστη καὶ αὐτὸς καὶ περιπτυξάμενος τοῦτον ‘μὴ δέδιθι’ ἔφη, ‘ὦ βασιλεῦ, ἄλλ’ εὔελπις ἔσο πρὸ πάντων, ὡς οὐδενὶ προσομιλήσεις κινδύνῳ σωματικῷ, τιμηθήσῃ δ’ ἀξίως τῆς τοῦ κράτους ὑπεροχῆς· ἄφρων γὰρ ἐκεῖνος ὁ μὴ τὰς ἀπροόπτους τύχας ἐξ ἀντεπιφορᾶς εὐλαβούμενος’.

On the period with the two together, in particular (127.17 – 21):

> Οὕτω δὶς τῆς ἡμέρας συνερχόμενος τούτῳ καὶ συλλαλῶν καὶ πρὸς παράκλησιν ἀνακτώμενος διὰ πολλῶν ἐπᾳσμάτων ἀναγόντων εἰς τὴν βιωτικὴν περιπέτειαν μέχρις ἡμερῶν ὀκτὼ τῶν ὁμοίων αὐτῷ ἐκοινώνει καὶ λόγων καὶ ἁλῶν …

And on the treaty concluded and Romanos’ taking his leave (128.9 – 16):

> Διακαρτερήσαντες οὖν ἐν τούτοις ἀμφότεροι μέχρι τῶν δηλωθεισῶν ἡμερῶν καὶ σπονδὰς ποιησάμενοι καὶ συνθήκας εἰρηνικάς, εἶτα καὶ κῆδος ἐπὶ τοῖς ἰδίοις παισὶ συστησάμενοι, μόνην δεξίωσιν ἁδρὰν τοῦ βασιλέως αὐτῷ προσομολογήσαντος, ἐκεῖθεν ἀπ’ ἀλλήλων διεχωρίσθησαν, ἀπολύσαντος αὐτὸν τοῦ σουλτάνου σὺν πολλῇ τῇ περιπλοκῇ καὶ τῇ συντακτηρίῳ τιμῇ πρὸς τὴν οἰκείαν βασιλείαν, προσεπιδόντος δὲ καὶ τῶν Ῥωμαίων ὁπόσους ᾐτήσατο καὶ πρέσβεις ἐκ τῶν οἰκείων.

Our text is exaggerated on Romanos’ escort, which counted two emirs and 100 Mamluks. The origin of the unrealistic number of 10,000 remains of interest.

Such is the account of the *Historia Imperatorum* on Manzikert. The source from which the foreign material derives seems to have focused on the omens, tied in the battle through the third incident – on the cross, and contrasted Alp Arslan’s treatment of Romanos with that by the Byzantine magnates. Our writer reproduces Manasses for the civil war and Romanos’ capture and imprisonment. He extends Manasses on the imprisonment. Thus, KM 6525 – 27:

> καὶ πάλιν φεῦ ὁ δυστυχὴς θηράτροις περιπίπτει,
> ζωγρεῖται καὶ τῶν ὀφθαλμῶν τοὺς κύκλους ἀσβολοῦται,
> ἐν λυπρογαίῳ καὶ σκληρῷ ῥιπτεῖται νησιδίῳ.

become:

> Καὶ ἐκεῖνον τὸν ἠλέησαν οἱ ἐχθροὶ καὶ οἱ βάρβαροι, ἐμυριοφαρμάκωσάν τον οἱ ποτὲ φίλοι κι ἐδικοί του.
>
> Ἐτύφλωσαν τὸν Ῥωμανὸν οἱ ἐδικοί του ἄδικα. Ὢ τῆς ἀπανθρωπίας καὶ ἀνελεημοσύνης τοῦ Μιχαήλ, ἧς ἐποίησεν εἰς τὸν ἀνδρικώτατον Ῥωμανὸν καὶ ἐτύφλωσέν τον ἄδικα.
>
> Καὶ ἐξέβαλαν τὰ ὀμμάτιά του μὲ μαχαίρην ἀνηλεῶς. Καὶ ἔρριψάν τον εἰς μικρὸν καὶ σκληρὸν καὶ ἀπαρηγόρητον νησόπουλον. Καὶ ἐσκουλικίασεν τὸ πρόσωπόν του, καὶ ἐξέβαιναν τὰ σκουλίκια ἔξω ἀπὸ τὰ ὀμμάτιά του. Καὶ ἡ συμφορὰ καὶ ἡ θλῖψις τὴν ἔπαθεν ἄκραν οὐκ εἶχεν. (f. 217v, l. 21 – f. 218r, l. 6)

This added material on Romanus' end – which must derive from the same source as that on Manzikert, seems to indicate a chronicle text of some type.

In assessing the nature of the foreign material in the *Historia Imperatorum*, Praechter noted parallels with a range of Byzantine chronicles. It seemed rather odd that so meticulous a use could have been made of a range of sources by a work otherwise so 'unoriginal' as to involve wholesale reproductions alternatively from Manasses or Theophanes. Thus to Istrin's counter-suggestion that the writer must have been reproducing this foreign material from memory, to which Praechter produced conclusive evidence of likenesses of fragmentary portions with known chronicles.[11] That a non-surviving Byzantine text may have been the source of this all seems never to have been considered.

The *Historia Imperatorum* abounds in phrases which find correspondences in its two principal sources yet which involve wordings that lead one to wonder whether they do not derive from elsewhere – as in the opening remark of the Mantzikert campaign.[12] In the passage on Romanus' capture and reception by Alp Arslan, 'οἱ ἀμηράδες καὶ οἱ στρατάρχαι τῶν Περσῶν' corresponds to KM 6483: 'πρωτόαρχοι βαρβάρων', while 'ὁ σουλτάνος' corresponds to KM 6490: 'ὁ βάρβαρος ὁ φύλαρχος'. These would seem to be original renditions by the writer of the *Historia Imperatorum*, but are they? Establishing what texts our writer had before him when setting about on his task is basic to understanding what he was setting out to do.

A comprehensive study of the *Historia Imperatorum* is a work in waiting.

---

11 K. Praechter, Die vulgärgriechischen Chroniken und die rumänische Trojasage. *BZ* 8 (1899) 328 – 346 at 344 – 346. Nonetheless some of the things added by the writer seemed so outlandish that all Praechter, Paraphrase (as footnote 2 above) 292 could suggest was: "Manches hat vielleicht in der ausschmückenden Phantasie des Verfassers seinen Ursprung".
12 See the parallels provided by Praechter, *ibid.* 272 – 273.

DE GRUYTER DOI 10.1515/bz-2017-0010 — BZ 2017; 110(1): 149–168

Ovidiu Sferlea

La dynamique de la vie spirituelle chez saint Jean Climaque: un bref regard comparatif avec saint Grégoire de Nysse

Abstract: This article aims to make a comparison between the teaching of St. John Climacus and that of St. Gregory of Nyssa, with a specific focus on the complex of ideas related to perpetual progress. While one must proceed with caution, a number of close and significant parallels can nevertheless be indicated: a dynamic concept of spiritual perfection, the definition of virtue as limitless, the idea of a perpetual growth in love, and the inclusion of the angels in this progress. I suggest that the best way for explaining these analogies is to admit a (direct) influence of Gregory on John. As a consequence, John Climacus must be counted with a group of Eastern authors holding similar views that includes (Pseudo-)Macarius, Maximus the Confessor, Symeon the New Theologian, Gregory of Sinai, Gregory Palamas and Kallistos Angelikoudes. These authors appear in fact to be witnesses of a tradition of thought that stems back to Gregory of Nyssa.

Adresse: Assist. Dr Ovidiu Sferlea, University of Oradea, Faculty of Orthodox Theology «Episcop Dr Vasile Coman», str. Remenyik Sandor 2, 410167 Oradea, Romania; ovidiusferlea@gmail.com

1. Grégoire de Nysse et sa postérité

La conception de la perfection spirituelle comme un progrès sans fin, ici-bas et dans l'au-delà (*epektasis*),[1] fut sans doute un des aspects qui ont le plus suscité

Je remercie chaleureusement Alain Le Boulluec pour ses observations.

1 C'est dans ce sens, délibérement plus large, que j'utiliserai par la suite le mot *épectase*. Pour les besoins de la présente recherche, il ne m'a pas semblé indispensable d'entrer dans le détail des débats dont il fait l'objet parmi les spécialistes de Grégoire. Voir, par exemple, J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Paris 1944, surtout 291–307; W. Völker, Gregor von Nyssa als Mystiker. Wiesbaden 1957, surtout 202–215; D.L. Balas, Metousia theou. Man's participation in God's perfection accor-

l'intérêt des chercheurs s'étant penchés sur l'œuvre de Grégoire de Nysse. En revanche on peut affirmer avec tout autant d'assurance que la postérité de cette théorie n'a pas eu droit aux mêmes égards jusqu'à présent. C'est un fait que l'on ne peut que regretter: autant les études sur l'épectase grégorienne abondent,[2] autant les recherches sur l'écho que sa théorie a pu susciter chez les auteurs patristiques postérieurs restent encore peu développées. Tant et si bien qu'il n'y a pas si longtemps on pouvait être enclin à croire que la théorie de Grégoire n'avait pratiquement pas eu de réception notable chez ses héritiers grecs. Ainsi n'était-il pas étonnant de voir, par exemple, le P. Placide Deseille écrire dans un article de référence consacré à la question: «Assez rares sont ceux qui, […] sous son influence directe ou indirecte, ont admis l'existence d'un progrès dans la participation aux biens divins au sein même de la béatitude». De fait, les seuls auteurs cités à l'appui sont Jean Scot Érigène et Guillaume de Saint-Thierry. En essayant d'avancer une explication pour cet état des choses, le P. Deseille

---

ding to Saint Gregory of Nyssa. Rome 1966; E. Mühlenberg, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik. Göttingen 1966, 152 – 196; R.E. Heine, Perfection in virtuous life. A study in the relationship between edification end polemical theology in Gregory of Nyssa's De Vita Moysis. Cambridge, MA 1975; Th. Böhm, Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa. Leiden 1996; W. Smith, Passion and paradise. human and divine emotion in the thought of Gregory of Nyssa. New York 2004. J'ai proposé une discussion de quelques unes de ces monographies dans l'article: On the Interpretation of the theory of perpetual progress (*epektasis*): taking into account the testimony of eastern monastic tradition. *Revue d'histoire ecclésiastique* 110 (2014) 564 – 587.

2 En plus des ouvrages déjà cités, on peut lire également J. Daniélou, Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse. *Dictionnaire de spiritualité ascetique et mystique* II.2. Paris 1953, 1182 – 1186; G.S. Bebis, Gregory of *Nyssa's* 'De Vita Moysis': a philosophical and theological analysis. *Greek Orthodox Theological Review* 12 (1967) 369 – 393; E. Ferguson, God's infinity and man's mutability: perpetual progress according to Gregory of Nyssa. *The Greek Orthodox Theological Review* 18 (1973) 59 – 78; idem, Progress in perfection: Gregory of Nyssa's *Vita Moysis*, in: Studia Patristica 15. Berlin 1976, 307 – 314; V.E.F. Harrison, Grace and human freedom according to St. Gregory of Nyssa. Lewiston 1992, 61 – 131; F. Dünzl, Braut und Bräutigam: Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa. Tübingen 1993; A. Lévy, Aux confins du créé et de l'incréé: les dimensions de l'épectase chez Grégoire de Nysse. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 84 (2000) 247 – 274; L. Karfiková, Die Unendlichkeit Gottes und der unendliche Weg des Menschen nach Gregor von Nyssa. *Sacris erudiri* 40 (2001) 47 – 81; R. Williams, The wound of knowledge. Christian spirituality from the New Testament to St. John of the Cross. Cambridge, MA ²2001, 62 – 77; K. Rombs, Gregory of Nyssa's doctrine of *epektasis:* some logical implications, in: Studia Patristica 37. Leuven 2001, 288 – 293; M. Laird, Gregory of Nyssa and the grasp of faith. Union, knowledge and divine presence. Oxford 2004; M. Ludlow, Gregory of Nyssa –ancient and [post-]modern, Oxford 2007, 125 – 134; L.-F. Mateo-Seco, Epektasis, in L.F. Mateo-Seco / G. Maspero (ed.), The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa. Leiden 2010, 263 – 268.

estimait que «la thèse du progrès sans fin se heurtait […] aux affirmations de l'Écriture qui orientent vers une conception plus statique de la béatitude: celle-ci est un repos, un »sabbat«, un »achèvement«. Par ailleurs, il remarquait qu'une conception comme celle élaborée par Grégoire avait été critiquée par Maxime le Confesseur en Orient et par Augustin en Occident à partir d'arguments semblables: alors que dans cette vie on peut toujours davantage s'approcher de Dieu, la béatitude des bienheureux sera un état final que rien ne pourra plus enrichir. Le P. Deseille était ainsi amené à conclure: »cette conception restera classique parmi les auteurs spirituels, qui s'accorderont à voir dans le progrès incessant la loi de la perfection ici-bas, mais ici-bas seulement«.[3] Il renvoyait enfin pour illustration aux *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques* de Syméon le Nouveau Théologien (949–1022).

Sans aller jusqu'à nier tout bien-fondé à cet argumentaire, le lecteur de Grégoire ne pourra se résoudre à considérer la théorie de l'épectase comme une simple curiosité dans l'œuvre de l'évêque de Nysse. En particulier, l'exemple de Syméon le Nouveau Théologien n'est pas bien choisi: loin d'être un tenant de la conception que le P. Deseille appelle «classique», Syméon envisage au contraire l'état eschatologique sous un mode épectatique. D'ailleurs, le passage même que le P. Deseille cite à l'appui ne va pas dans son sens. Syméon y parle en effet de «l'inhabitation de la divinité en trois personnes dans les parfaits, qui se produit d'une manière perceptible à la conscience». Or il décrit ainsi cette inhabitation, qui survient grâce à l'observance des commandements évangéliques (cf. *Jn* 14, 21–23):[4]

> [Elle] n'est pas la satisfaction du désir, mais l'origine et la cause d'un désir plus vif et plus grand; désormais cette présence ne laisse plus un instant de repos à celui qui en jouit; elle le pousse, comme dévoré et consumé par le feu, vers la flamme d'un désir de plus en plus fort de la divinité. L'esprit humain ne peut trouver une limite dans l'objet poursuivi, ni le saisir entièrement; il ne peut non plus fixer une limite à son désir ni à son amour, mais dans son effort pour atteindre et posséder cette fin sans limites, il nourrit en soi un désir toujours insatisfait et un amour inassouvi.[5]

---

3 P. Deseille, Epectase. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* IV. 1. Paris 1960, 785, suivi par M. Canévet, Saint Grégoire de Nysse. *Dictionnaire de spiritualité ascetique et mystique* VI, Paris 1967, (971–1011) 1008, ainsi que par Th. Špidlík, La spiritualité de l'Orient chrétien 2: La Prière. Roma 1988, 227–228.

4 Capita practica et theologica I, 6 (*SC* 51, 41).

5 Capita practica et theologica I, 7 (*SC* 51, 42): Ἡ γνωστῶς καὶ εὐαισθήτως γινομένη ἐνοίκησις τῆς τρισυποστάτου θεότητος ἐν τοῖς τελείοις οὐ πλήρωσις πόθου ἐστίν, ἀλλὰ μᾶλλον ἀρχὴ καὶ αἰτία σφοδροτέρου καὶ μείζονος πόθου. Ἔκτοτε γὰρ οὐκ ἐᾷ τὸν ὑποδεξάμενον αὐτὴν ἠρεμεῖν, ἀλλ' ὡς ὑπὸ πυρὸς ἀεὶ ἐκκαιόμενον καὶ πυρούμενον ἐπαίρεσθαι εἰς φλόγα πόθου θειοτέρου ποιεῖ. Κατάληψιν γὰρ καὶ τέλος τοῦ ποθουμένου εὑρεῖν ὁ νοῦς μὴ δυνάμενος οὐδὲ μέτρον τῷ πόθῳ καὶ

Ce texte témoigne d'une conception qui comporte des ressemblances frappantes avec celle de Grégoire de Nysse. La perfection dans la vie spirituelle est à comprendre comme un progrès incessant dans la vertu et dans la jouissance de la présence divine. Pourtant, rien ici ne permet d'affirmer que Syméon réserve ce progrès à la vie présente. On serait au contraire enclin à supposer qu'il sera plus encore la loi de la béatitude future. Or c'est précisément de cette manière que Syméon s'exprime dans ses *Hymnes*, par exemple. À propos de la condition eschatologique des bienheureux, il affirme que leur progrès dans la contemplation de la splendeur divine «sera sans fin, au long des siècles (οὐδὲ γὰρ τέλος ἔσεται προκοπῆς εἰς αἰῶνας)», et qu'il n'est pas possible que Dieu devienne jamais objet de satiété, «lui dont nul ne peut se rassasier (ὁ ἀκόρεστος πᾶσιν)».[6] Il est donc clair que sur ce point Syméon professe un enseignement largement comparable à celui de Grégoire et que, par conséquent, il doit être rattaché à la même tradition de pensée. Mais il se trouve que Syméon n'est pas le seul, en Orient, à s'inscrire dans le sillage de l'évêque de Nysse sur la question du progrès spirituel.

On sait que l'idée maîtresse de Grégoire a eu un certain écho chez quelques théologiens de langue latine. C'est le cas notamment de Jean Scot Érigène, qui fut aussi traducteur de Grégoire, et de Guillaume de Saint-Thierry.[7] Mais l'épectase semble avoir connu une carrière encore plus remarquable chez les Pères grecs et les théologiens byzantins. Du moins peut-on identifier en Orient toute une lignée d'auteurs parmi les plus importants qui, sans reprendre Grégoire sur tous les points, ni même en dépendre directement, envisagent de manière très proche la vie spirituelle comme un progrès sans fin dans la participation présente et eschatologique à la vie de Dieu. À côté de Syméon le Nouveau Théologien, il s'agit de Macaire-Syméon, Maxime le Confesseur, Grégoire le Sinaïte, Grégoire Palamas et Calliste Angélikoudès. À défaut d'être exhaustive, puisque d'autres noms restent vraisemblablement à découvrir, cette liste est déjà significative et donne à penser que l'influence de Grégoire de Nysse, au moins sur la question envisagée ici, fut bien plus importante qu'on ne le dit en général. Il est bien entendu que chacun des noms précités mériterait une discussion à part, afin de déterminer ce qu'il doit, directement ou indirectement, à Grégoire de Nysse. Quelques contributions en ce sens existent déjà, mais beaucoup reste

---

τῇ ἀγάπῃ δύναται δοῦναι, ἀλλὰ τῷ ἀτελέστῳ τέλει φθάσαι καὶ καταλαβεῖν βιαζόμενος ἀτέλεστον ἀεὶ τὸν πόθον καὶ ἀπλήρωτον τὴν ἀγάπην ἐν ἑαυτῷ περιφέρει. Voir, dans le même sens, *Hymnus* 23, 321–345 (*SC* 174, 210); *Catechesis* 23, 158–200 (*SC* 113, 24–28).

6 *Hymnus* 1, 177–192; cf. v. 213–214 (*SC* 156, 172–174): ὡς ἔσεται ἀτέλεστος ἡ τούτων τελειότης καὶὴ τῆς δόξης προκοπὴ ἀένναος ὑπάρξει.

7 Voir J. DÉCHANET, Guillaume de Saint-Thierry: aux sources d'une pensée. Paris 1978.

encore à faire tant pour découvrir les contours de cette tradition que pour établir la relation entre les divers auteurs qui s'y rattachent et la pensée de Grégoire.[8] La visée de cet article est cependant plus restreinte, puisque je me bornerai à examiner le cas d'un seul auteur, Jean Climaque, afin de le joindre à la liste donnée ci-dessus et de discuter ses liens avec Grégoire.

Situé d'un point de vue géographique aussi bien que spirituel à la charnière des monachismes égyptien et palestinien, saint Jean Climaque marque un achèvement dans l'histoire de la spiritualité monastique orientale. À la suite de F. Nau, on a longtemps pensé qu'il avait vécu à peu près entre 579 et 649,[9] alors que des études récentes plaident pour considérer Jean davantage un auteur du VIe siècle.[10] On ignore tout ou presque tout de son lieu de naissance et des

8 Voir W. Jaeger, Two rediscovered works of ancient Christian literature: Gregory of Nyssa and Macarius. Leiden 1954, surtout 208 – 230, et P.M. Blowers, Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the concept of perpetual progress. *Vigiliae Christianae* 46 (1992) 151 – 171. Pour des rapprochements avec Grégoire Palamas, voir M. Canévet, Saint Grégoire de Nysse (voir ci-dessus note 3) 1007 – 1008; J. Meyendorff, Introduction, in: Gregory Palamas, The Triads. New Jersey 1982, 14 – 15; T. Tollefsen, Gregory Palamas, in: The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa (voir ci-dessus note 2) 234 – 235. Voir aussi O. Sferlea, Syméon le Nouveau Théologien comme témoin de la tradition spirituelle de Grégoire de Nysse. *Studia Monastica* 54 (2012) 235 – 251, et idem, Réception de la théorie du progrès perpétuel au XIVème siècle byzantin: Grégoire Palamas et Calliste Angélikoudès. *New Europe College Yearbook* 2014 – 2015, 117 – 141.

9 Voir F. NAU, Note sur la date et la mort de S. Jean Climaque. *BZ* 11 (1902) 35 – 37. Par exemple, H.-G. BECK, Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München 1959, 451 – 452; K. WARE, Introduction, in: John Climacus, *The Ladder of divine ascent*, traduction anglaise et notes par C. Luibheid / N. Russell, London 1982, 1 – 6; J. Chryssavgis, John Climacus: from the Egyptian desert to the Sinaite mountain. Aldershot 2004, 15 – 20 et 42 – 44.

10 A. Müller, Das Konzept des geistlichen Gehorsams bei Johannes Sinaites. Tübingen 2006, 33 – 56. Selon Müller, Jean est né autour de 520 – 525 et serait devenu higoumène en 599. Ces dates se rapprochent de celles proposées par K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527 – 1453). München 1897, 143, qui plaçait la naissance de Jean en 525 et sa mort en 600. Les arguments de Müller sont écartés de façon sommaire par J.L. Zecher, The symbolics of death and the construction of Christian ascetism: Greek patristic voices from the fourth through seven centuries, Thèse de doctorat, Université de Durham 2011, 185, et ne sont plus mentionnés dans la version publiée de cette dissertation (The role of death in the Ladder of Divine Ascent and the Greek ascetic tradition. Oxford 2015, 31 – 33). M.-J. Pierre, Unité de lieu dans la vie et l'œuvre de Jean Climaque: éléments de topographie sinaïtique et d'histoire religieuse, in M.-A. Amir-Moezzi et al. (éd), Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu. Turnhout 2009, 455 – 475 (461), ignore elle aussi la discussion de Müller et avance comme une hypothèse que Jean serait né avant 579 et aurait reçu la tonsure monastique avant 599. Cette chronologie est reproduite dans une contribution que M.-J. Pierre a publiée plus récemment, avec C.G. Conticello / J. Chryssavgis, Jean Climaque, in C.G. Conticello (éd.), La théologie Byzantine et sa tradition, I, 1. Paris 2015, 204.

événements de sa vie. On sait néanmoins qu'il fut higoumène du Monastère de Batos (Sinaï), plus tard le Monastère de Sainte Cathérine, et on devine, d'après l'épithète de «Scholastikos» aussi bien que d'après les raffinements rhétoriques que trahit son écriture, qu'il a reçu une bonne formation intellectuelle.[11] En Orient la popularité de sa *Scala Paradisi* (*SP*) n'a jamais été égalée,[12] et aujourd'hui encore elle constitue une lecture obligée dans les communautés monastiques orthodoxes pendant le Grand Carême. Mais loin de passer pour un livre que l'on qualifierait de «mystique», chez nombre d'auteurs modernes l'*Échelle* évoque plutôt une certaine austérité, que l'on a parfois du mal à bien comprendre.[13] Cette réputation n'est qu'en partie justifiée car, s'il est vrai que Jean prend très au sérieux la discipline ascétique, il reste avant tout un auteur profondément spirituel. L'idée selon laquelle la vie spirituelle est une progression continue dans l'acquisition des vertus, ayant vocation à culminer dans l'amour, occupe une place importante dans son enseignement. Cet amour est lui-même conçu par Jean comme un état qui connaît une croissance sans arrêt aussi bien dans l'existence présente que dans la vie à venir. On y reconnaît aisément une conception semblable à celle de Grégoire de Nysse. La question que je

---

11 Voir Chryssavgis, John Climacus (voir ci-dessus note 9) 25–31, et, pour une analyse plus approfondie, H.R. Johnsén, Reading John Climacus: rhetorical argumentation, literary convention and the tradition of monastic formation. Lund 2007. Le titre de *scholastikos* désigne à l'époque une personne ayant suivi un enseignement rhétorique solide. Assez souvent, il est ce que l'on pourrait appeler aujourd'hui un juriste et peut également, dans certaines circonstances, exercer le métier d'enseignant-*grammatikos*. Voir M. Loukaki, Σχολαστικός. Remarques sur le sens du terme à Byzance (IVe–XVe siècles). *BZ* 109 (2016) 41–72, part. 46–55.

12 N. Corneanu, Contributions des traducteurs roumains à la diffusion de 'l'Echelle' de saint Jean Climaque, in: Studia Patristica 8. Berlin 1966, 340–355; D. Bogdanović, Jean Climaque dans la littérature byzantine et la littérature serbe ancienne. Belgrade 1968 (en serbo-croate, avec un résumé en français aux 215–225); J. Gribomont, La *Scala Paradisi*, Jean de Rhaïthou et Ange Clareno. *Studia Monastica* 2 (1960) 345–358; M. Heppell, The Latin translation of the Ladder of divine ascent of St John Climacus. *Mediterranean Historical Review* 4 (1989) 340–344; H. Teule, *L'Echelle* du Paradis de Jean Climaque dans la tradition syriaque: premières investigations. *Parole d'Orient* 20 (1995) 279–293; Chryssavgis, John Climacus (voir ci-dessus note 9) 233–238; A. Rigo, Giovanni Climaco a Bisanzio, in S. Chialà / L. Cremaschi (éd.), Giovanni Climaco e il Sinai. Atti del IX Convegno internazionale di spiritualità ortodossa – sessione bizantina. Magnano 2002, 195–205. Voir aussi très récemment J.L. Zecher, The angelic life in desert and Ladder: John Climacus and the re-formulation of Ascetic Spirituality. *Journal of the Early Christian Studies* 21 (2013) 111–112, n.ote 1.

13 Par exemple, M. Viller / K. Rahner, Aszese und und Mystik in des Väterzeit. Freiburg im Breisgau 1939, 158; ou encore Th. Merton, L'Echelle qui mène à Dieu. *Contacts* 21 (1969) 128 et 130–134. Il faut pourtant aller au-delà des «histoires lugubres» qui entourent l'*Echelle* et le monachisme ancien en général, comme le conseillait déjà C. Luibheid, Preface, in: John Climacus (voir ci-dessus note 9) XIV–XXI.

voudrais aborder dans cet article est donc la suivante: peut-on déceler des indices d'une influence de Grégoire sur Jean? Sans fournir une réponse incontestable, les quelques rapprochements textuels précis que je vais indiquer par la suite me semblent cependant pointer vers l'affirmative.

2. Jean Climaque et Grégoire de Nysse sur la dynamique de la vie spirituelle

Jean est proche de Grégoire d'abord par sa vision de la perfection spirituelle comme un état dynamique et à jamais inachevé. Un premier parallèle sur ce point peut être indiqué entre *l'Échelle* et le traité de Grégoire *Sur la perfection*. À la fin de ce traité, Grégoire nous livre une brève réflexion sur la propension au changement qui définit la nature humaine, et, contrairement à l'opinion courante qui tenait le changement pour une cause de malheur, l'évêque de Nysse enseigne pour sa part d'y voir plutôt une chance, puisque cette propension a vocation à déboucher sur un parcours sans fin dans la vie vertueuse.

> Qu'il ne se chagrine donc pas celui qui voit dans sa nature cette propension au changement; qu'il accepte de tourner dans le sens du bien, en se laissant en tous points transformer et en se métamorphosant «de gloire en gloire» (cf. 2*Co* 3, 18), en devenant par les progrès quotidiens en tout meilleur et toujours plus parfait, sans jamais atteindre le terme de la perfection. Car c'est cela la vraie perfection, ne jamais cesser de progresser vers le bien et ne pas assigner de limite à la perfection.[14]

On a suffisamment de fois souligné combien cette thèse était insolite par rapport aux idées sur la perfection vertueuse tenues par les diverses écoles philosophiques grecques pour qu'il soit encore besoin d'y insister.[15] Mais même du côté

---

14 Gregorius Nyssenus, De perfectione Christiana 213, 23 – 214, 5 (*GNO*): μὴ τοίνυν λυπείσθω ὁ βλέπων ἐν τῇ φύσει τὸ πρὸς τὴν μεταβολὴν ἐπιτήδειον, ἀλλὰ πρὸς τὸ κρεῖττον διὰ παντὸς ἀλλοιούμενος καὶ ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν μεταμορφούμενος οὕτω τρεπέσθω, διὰ τῆς καθ' ἡμέραν αὐξήσεως πάντοτε κρείττων γινόμενος καὶ ἀεὶ τελειούμενος καὶ μηδέποτε πρὸς τὸ πέρας φθάνων τῆς τελειότητος. αὕτη γάρ ἐστιν <ἡ> ὡς ἀληθῶς τελειότης τὸ μηδέποτε στῆναι πρὸς τὸ κρεῖττον αὐξανόμενον μηδέ τινι πέρατι περιορίσαι τὴν τελειότητα (trad. M. Devally, in: Grégoire de Nysse, Ecrits spirituels. Paris 1990, 60.) Cf. Symeon Novus Theologus, Hymnus 23, 413 (*SC* 174, 214): ἀτελὴς ἡ τελειότης.

15 Par exemple, J. Daniélou, Introduction in H. Musurillo (éd.), From glory to glory: texts from Gregory of Nyssa's mystical writings. New York 1961, 48 – 48; A. Spira, Le temps d'un homme selon Aristote et Grégoire de Nysse: stabilité et instabilité dans la pensée grecque, in: J.-M. Leroux (éd.), Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au Moyen Âge, IIIe–XIIIe siècles. Paris

chrétien elle ne s'est pas toujours imposée comme étant la position la plus évidente. Tel est le cas de Didyme l'Aveugle, par exemple, aux yeux duquel le progrès perpétuel et la perfection s'opposent, puisqu'il a tendance à associer étroitement la perfection dans la vertu à un point d'arrêt, à une limite.[16] Didyme semble également penser que le progrès ne peut coexister avec la béatitude éternelle et qu'«il faut bien que ce progrès s'arrête un jour, au moment où l'on arrive à l'achèvement, indiqué sous le nom de 'maison'. Il n'est, en effet, ni possible ni naturel que l'on progresse indéfiniment, sans jamais arriver à un établissement final, appelé 'maison'».[17] Cette conception se rapprocherait de celle que le P. Deseille appelle «classique», mais seule une recherche plus approfondie pourrait l'établir avec certitude.[18] Il n'y a aucune ambiguïté chez Jean Climaque, en revanche, chez lequel on retrouve un écho clair de l'idée maîtresse de Grégoire. Dans la section qui traite «du ciel terrestre, c'est-à-dire de l'impassibilité qui imite Dieu, de la perfection et de la résurrection précédant la résurrection commune», Jean parle lui aussi de manière paradoxale de «cette

---

1984, 283 – 290, ou encore C.W. MacLeod, The preface to Gregory of Nyssa's *Life of Moses*. *The Journal of Theological Studies* 33 (1982) 188.

16 Didymus Caecus, Commentarii in Psalmos 5, 1 – 9 (éd. Gronewald): καὶ ὥσπερ ἰατρὸς ἀεὶ μὲν ἰατρός ἐστιν ἀφ' οὗ τὴν τέχνην ἔχει καὶ ἐς ὅσον δὲ αὐτὴν πράττει ἰατρὸς ἀρχὴν ἔχει καὶ τέλος, τοῦ δὲ κάμνοντος ἀρχὴν ἔχει καὶ τέλος τοῦ ἔτι ἐκείνου ἰατρὸς εἶναι, ὅταν εἰς εὔεικτον ὑγίειαν ἀχθῇ καὶ εἰς εὔεικτον ἕξιν, τὰ αὐτὰ καὶ περὶ διδασκάλων ἐρεῖς. ἔστιν τις διδάσκαλος ἀφ' οὗ ἐπιστήμην ἀνείληφεν. γίνεται δὲ τοῦδε διδάσκαλος ὅταν προσέλθῃ αὐτῷ· καὶ ὅταν ἐκεῖνος παιδευθῇ καὶ ἄκρως ἀναλάβῃ τὴν ἐπιστήμην ὡς ὁ διδάσκαλος, πέπαυται τοῦ εἶναι αὐτοῦ διδάσκαλος. καὶ ἀρετή ἐστίν πως διδασκάλου τὸ ποτὲ παύσασθαι ἀπὸ τοῦ τῶνδε διδάσκαλος εἶναι· τελειώσας γὰρ αὐτούς, οὐκέτι. εἰ δὲ ἀεὶ μένοι διδάσκαλος τοῦδε, οὐδεὶς τελειοῦται κατὰ τὴν διδασκαλίαν ὑπ' αὐτοῦ. Ce passage a été signalé comme une critique à l'encontre de Grégoire par G. Maturi, Introduzione, in: Gregorio di Nissa, Paradiso precoce [= De infantibus praematura abreptis]. Roma 2004, 30. Qu'il s'agisse ou non d'une allusion critique faite à dessein, il n'est pas douteux qu'elle témoigne d'une conception différente de celle de Grégoire.

17 Didymus Caecus, Commentarii in Zachariam V.163 – 164 (*SC* 85, 1062): «Μακάριοι πάντε̣ς οἱ κατοικοῦντες ἐν τῷ οἴκῳ σου, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων αἰνέσουσίν σε.» Τελεῖται γὰρ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἡ ὑμνῳδία τοῖς με̣τὰ πᾶσαν προκοπὴν ἐπὶ τὸν οἶκον ὃν ὁ Θεὸς ἐθεμελίωσεν <ἐλθοῦσιν>. Περὶ τῶν τοιούτων οὐσῶν νοητῶν σκηνῶν ᾄδων ὁ σοφός φησιν· «Φωνὴ̣ ἀγαλλιάσεως καὶ σωτηρίας ἐν σκηναῖς δικαίων.» Καὶ ὁ παροιμιαστής φησιν· «Οἶ̣κοι δικαίων διαμένουσιν»· «σκηναὶ δὲ κατορθούντων σ̣τήσονται.» Δεῖ γάρ ποτε στῆναι τὴν προκοπήν, τοῦ τέλους διαδεξαμένου, οἴκου καλουμένου. Οὐ γὰρ οἷον καὶ πρεπῶδες ὑπάρχει ἀεὶ προκόπτειν μηδαμῶς ἐρχόμενον ἐπὶ τελευταίαν κατάστασιν, οἶκον προσαγορευομένην, ἐν ᾗ οἱ γνήσιοι Θεοῦ θεραπευταὶ τὰς πνευματικὰς λατρείας ἐκτελοῦντες εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων αἰνοῦσι καὶ δοξολογοῦσιν εὐχ̣α̣ριστικῶς Θεὸν ἐπὶ τοῖς ὑπάρξασιν τελείοις καὶ πληρεστάτοις δικαιώμασι.

18 Par exemple, R.A. Layton, Didymus the Blind and his circle in late antiquity: virtue and narrative in biblical scholarship. Illinois 2004, 47, estime quant à lui que Didyme «est capable de décrire le but [de la vie spirituelle] en termes d'un progrès infini». Layton ne fait pas mention de Grégoire de Nysse, pas plus qu'il ne discute les rapports éventuels entre Grégoire et Didyme.

parfaite perfection inachevée des parfaits (αὕτη οὖν ἡ τελεία τῶν τελείων ἀτέλεστος τελειότης)»[19] qui sanctifie l'intellect et l'elève vers la contemplation des réalités immatérielles. L'âme de celui qui est parvenu à l'impassibilité, dit Jean dans la même section, «est toujours tendue vers le Seigneur (πρὸς αὐτὸν ἀεὶ ἐπεκτεινομένης)»,[20] une allusion transparente à *Phil.* 3, 13, texte auquel Grégoire de Nysse fait volontiers appel pour illustrer d'un témoignage inspiré sa théorie du progrès sans fin.[21] Si en *SP* 29.2 ce texte n'est, peut-être, pas employé de la même façon que chez Grégoire, il n'est pas douteux que Jean conçoit lui aussi la croissance vertueuse comme un parcours n'ayant pas de point final. Ainsi parle-t-il un peu plus loin de celui qui, parvenu au degré supérieur de l'impassibilité, «s'enrichit insatiablement (ἀπλείστως πλουτεῖ) dans les vertus».[22] Mais une confirmation encore plus claire de leur proximité sur ce point est à trouver en *SP* 26.

Le vingt-sixième degré de *l'Échelle* traite «du discernement dans les pensées, les vices et les vertus». Or, dans la deuxième partie de cette section, Jean dresse un contraste entre, d'un côté, une part des réalités créées, qui ont comme trait spécifique la finitude, et, de l'autre, la vertu qui, elle, s'inscrit dans un horizon sans fin.

> Les réalités créées se sont vu assigner par le Créateur une place, un commencement et même, pour quelques-unes, une fin, mais la vertu a la limite illimitée. J'ai vu la limite de toute perfection, dit le Psalmiste, mais ton commandement est très vaste et sans limite (*Ps* 118, 96).[23]

C'est une idée entièrement cohérente avec la conception de Jean sur la perfection. Or s'il s'agissait d'identifier dans la littérature patristique grecque d'avant

---

19 *Scala Paradisi* 29, 1 (*PG* 88, 1148C). Ce rapprochement a déjà été proposé par CHRYSSAVGIS, John Climacus (voir ci-dessus note 9) 197.

20 *Scala Paradisi* 29, 2 (*PG* 88, 1148C).

21 Par exemple, In Sextum Psalmum 187, 8 (GNO): καὶ οὕτως ἀεὶ τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος οὐδέποτε τῆς ἀγαθῆς ἀνόδου παύσεται ἀεὶ διὰ τῶν ὑψηλῶν νοημάτων πρὸς τὴν τῶν ὑπερκειμένων κατανόησιν ὁδηγούμενος; In Canticum Canticorum 6. 174, 12 – 15: ὡς καὶ ἐν τούτῳ τὸν ἀποστολικὸν ἀληθεύεσθαι λόγον διὰ τῆς τῶν ἔμπροσθεν ἐπεκτάσεως ἐν λήθῃ γινομένων τῶν προδιηνυσμένων; In Canticum Canticorum 12.366, 14 (GNO): διὰ τοῦτο πάντοτε τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτεινομένη οὐ παύεται, ou encore De vita Moysis 4 – 8 (voir ci-dessous note 25)

22 *Scala Paradisi* 29, 4 (*PG* 88, 1148C): Ἔστιν ἀπαθὴς, καὶ ἔστιν ἀπαθοῦς ἀπαθέστερος. Ὁ μὲν γὰρ ἰσχυρῶς μισεῖ τὰ πονηρὰ, ὁ δὲ ἀπλείστως πλουτεῖ ἐν ἀρεταῖς, καὶ ἡ ἁγνεία ἀπάθεια λέγεται, καὶ εἰκότως.

23 *Scala Paradisi* 26.II, 37 (*PG* 88, 1068A).

Jean Climaque un parallèle de ce texte, le plus évident serait, à ma connaissance, un autre texte de Grégoire de Nysse. Dans sa *Vie de Moïse*, en effet, l'idée que nous venons de rencontrer chez Jean figure à la place d'honneur. Grégoire y traite précisément la question de la vertu, en se demandant en particulier s'il est possible d'atteindre la perfection, au sens d'un point final, dans la vie vertueuse. La thèse qu'il expose dès le *Prologue* se rapproche beaucoup de celle formulée par Jean Climaque: alors que l'on peut assigner des limites à toute chose qui relève du sensible,[24] la vertu quant à elle n'a pas de borne, car sa source, Dieu lui-même, est infinie. La perfection spirituelle est de manière constitutive liée au mouvement; c'est tendre sans cesse à un degré supérieur de vertu, à un «bien» toujours plus grand. Aussi le parcours dans lequel s'engage celui qui la poursuit est-il sans fin. Il est éclairant de mettre en miroir les deux passsages en grec.

Scala Paradisi

Τάξιν μὲν καὶ ἀρχὴν, τινὰ δὲ καὶ τέλος παρὰ τοῦ πεποιηκότος τὰ γεγονότα ἐσχήκασιν, **ἡ δὲ ἀρετὴ ἀπέραντον τὸ πέρας κέκτηται·** *Πάσης γὰρ, φησὶν ὁ Ὑμνῳδὸς, συντελείας εἶδον πέρας· πλατεῖα δὲ καὶ ἀπέραντος ἡ ἐντολή σου σφόδρα*.

De vita Moysis[25]

Ἡ τελειότης ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων ἁπάντων ὅσα τῇ αἰσθήσει μετρεῖται πέρασί τισιν ὡρισμένοις διαλαμβάνεται, [...]
Ἐπὶ δὲ τῆς ἀρετῆς ἕνα παρὰ τοῦ Ἀποστόλου τελειότητος ὅρον ἐμάθομεν, τὸ μὴ ἔχειν αὐτὴν ὅρον· ὁ γὰρ πολὺς ἐκεῖνος καὶ ὑψηλὸς τὴν διάνοιαν ὁ θεῖος Ἀπόστολος ἀεὶ διὰ τῆς ἀρετῆς τρέχων οὐδέποτε τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος ἔληξεν·[...]
Οὐκοῦν ἄπορόν ἐστι παντάπασι τοῦ τελείου τυχεῖν, διότι ἡ τελειότης, καθὼς εἴρηται, ὅροις οὐ διαλαμβάνεται, **τῆς δὲ ἀρετῆς εἷς ὅρος ἐστὶ τὸ ἀόριστον·**

24 Une discussion sur cette idée chez Grégoire et sur son contexte philosophique plus général est à trouver chez Böhm, Theoria (voir ci-dessus note 1) 38 – 46.

25 Gregorius Nyssenus, De vita Moysis 4 – 8: (SC 1bis: 2 – 4): «La perfection, dans toutes les choses qui sont d'ordre du sensible, est comprise dans certaines limites déterminées [...]. Mais, s'il s'agit de la vertu, nous avons appris de l'Apôtre lui-même que sa perfection n'a qu'une limite, c'est de n'en avoir aucune. Cet homme en effet à l'esprit étendu et profond, ce divin Apôtre en courant dans la voie de la vertu, ne cessa jamais de »se tendre vers ce qui était en avant« (*Ph.* 3, 13) [...] Et donc, il est tout à fait impossible d'atteindre la perfection, puisque comme on l'a établi, la perfection n'est pas comprise dans les limites et que la vertu n'a qu'une limite, l'illimité.»

On observe sans mal la similitude de l'enchaînement des idées, à ceci près que le style de Jean est plus lapidaire. La finitude des réalités créées est mise par les deux auteurs en contraste avec le caractère illimité du parcours vertueux. Les deux citent à l'appui de cette thèse une autorité biblique: Jean fait appel au *Ps* 118, 96,[26] alors que Grégoire pense à *Ph* 3, 13. Du texte de Grégoire j'ai omis la partie qui établit de manière formelle l'infinité de Dieu, sans équivalent dans le fragment de Jean. Il faut remarquer qu'à la différence de Grégoire, l'assertion tirée de *SP* n'est pas accompagnée d'une quelconque élaboration. La correspondance presque mot par mot des séquences soulignées devient ainsi d'autant plus significative et fait penser que nous pourrions bien avoir affaire chez Jean à une paraphrase soigneusement travaillée du texte de Grégoire.

Cette manière de s'approprier les idées et les textes de ses prédécesseurs est d'ailleurs bien attestée chez Jean Climaque. C'est un des acquis les plus intéressants de l'analyse entreprise par Henrik JOHNSÉN que d'avoir montré qu'en rédigeant l'*Échelle* Jean avait très probablement sous les yeux des textes qu'il réutilisait au gré de ses besoins argumentatifs sous forme de citation ou, le plus souvent, de paraphrase, pour les intégrer dans une synthèse qui lui est propre. Johnsén a été ainsi en mesure d'indentifier dans *l'Échelle* des citations ou des paraphrases de Marc le Moine, Diadoque de Photicé, Jean Cassien, Evagre le Pontique, Ephrem, Grégoire de Nazianze, ainsi que bon nombre de récits tirés des *Apophtegmes des Pères*, du *Pré Spirituel* de Jean Moschus encore de l'*Histoire Lausiaque* de Pallade d'Hélénopolis, qui souvent ne sont pas signalées comme telles par l'auteur. Qui plus est, Jean n'hésitait pas à réutiliser son propre texte, en le reproduisant tel quel, en le modifiant légèrement ou en le paraphrasant, selon le cas.[27] On peut regretter que JOHNSÉN ne se soit pas aussi penché sur les

---

26 Sur ce point le contraste avec Didyme mérite une fois de plus d'être remarqué. Dans son commentaire sur le Psaume 24, Didyme cite le même verset (*Ps* 118, 96) pour illustrer la thèse opposée, i.e. le progrès vertueux ne peut se poursuivre sans terme. Mais puisque la finale de ce verset va directement à l'encontre de l'idée qu'il veut soutenir, Didyme choisit de n'en citer que la première moitié. Voir Didymus Caecus, Commentarii in Psalmos 68, 18–21 (éd. GRONEWALD): οὗτός ἐστιν ὁ ἀναβαίνων διὰ προκοπῆς. ἡ προκοπὴ δὲ ἄνοδός ἐστιν. ἡ στάσις ἡ ἐν τῷ τελείῳ. ὅταν τις γένηται «τέλειος ὡς ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος», ἕστη ἐν τῷ ἁγίῳ τόπῳ, εἰ μὴ ἄρα ὑπερβῇ τὴν ὅλην τοιαύτην κατάστασιν καὶ ἀρχὴν λάβῃ ἄλλης· διὸ καὶ ἐν ψαλμοῖς λέγεται· «πάσης συντελείας εἶδον πέρας». Voir aussi le commentaire très utile de A.K. GELJON, Didymus the Blind: Commentary on Psalm 24 (23 LXX). Introduction, translation and commentary. *Vigiliae Christianae* 65 (2011) 67–69.

27 JOHNSÉN, Reading John Climacus (voir ci-dessus note 11) 200–204. Comparer, par exemple, *Scala Paradisi* 8, 3 (*PG* 88, 828C): Πραότης ἐστὶν ἀκίνητος ψυχῆς κατάστασις, ἐν ἀτιμίαις καὶ εὐφημίαις ὡσαύτως ἔχουσα, avec *Scala Paradisi* 24, 2 (*PG* 88, 980D): Πραΰτης ἐστὶν ἀμετάθετος νοὸς κατάστασις, ἐν τιμαῖς καὶ ἀτιμίαις ὡσαύτως ἔχουσα; ou encore *Scala Paradisi* 14, 21 (*PG*

rapports du texte de l'*Échelle*aux écrits de Grégoire de Nysse, mais les rapprochements que nous sommes en train de discuter dans cet article me semblent relever des pratiques d'appropriation tout à fait similaires de la part de Jean.

La suite immédiate du passage qui vient d'être cité nous permet de proposer un troisième parallèle intéressant. Après avoir précisé que le progrès dans la vertu n'a pas de limite, Jean affirme que ce progrès trouve son accomplissement dans l'amour, et place la dynamique spirituelle qui en résulte dans une perspective eschatologique explicite.

> Si, en bons ouvriers, quelques-uns passent de l'activité pratique à l'activité contemplative, et que l'amour ne cesse jamais (1*Co* 13, 8); si le Seigneur garde l'entrée de ta crainte (cf. *Prov.* 9, 10), et la sortie de ton amour (*Ps* 120, 8), la limite de l'amour sera donc sans limite; nous ne cesserons jamais de faire des progrès dans l'amour ni dans cette existence, ni dans celle à venir, puisque nous ajouterons lumière de la connaissance à la la lumière.[28]

Ce texte me semble encore devoir être mis en rapport avec un lieu célèbre de Grégoire de Nysse. Dans la quatrième partie du dialogue *Sur l'âme et sur la résurrection*, en effet, on trouve une longue dissertation sur la condition de l'âme après la résurrection.[29] Il y est dit notamment qu'après la purification des passions, l'âme n'aura plus besoin de sa faculté de désirer pour contempler Dieu, car elle sera désormais «totalement dans le beau», et que c'est la jouissance (ἀπόλαυσις) qui lui succède.[30] Grégoire trouve un appui dans l'affirmation de saint Paul selon laquelle l'amour est au-dessus de la foi et de l'espérance (1*Co* 13, 8). Dans l'interprétation qu'il en propose, ce texte biblique signifie que les pratiques relevant de la vertu (l'effort ascétique, l'application, les bonnes œuvres etc.) prennent fin une fois présent ce que l'on espérait. Le désir et l'espérance laissent la place à l'amour (ἀγάπη).[31] Au commencement, la vie vertueuse

---

88, 868A): Ὁ τὴν ἑαυτοῦ θεραπεύων γαστέρα, καὶ πνεῦμα πορνείας νικῆσαι βουλόμενος, ὅμοιός ἐστι τῷ μετὰ ἐλαίου σβεννύοντι ἐμπρησμόν, avec Scala Paradisi 15, 39 (*PG* 88, 888C): Ὁ μετὰ γαστριμαργίας καὶ κόρου τὸν τῆς πορνείας νικῆσαι βουλόμενος δαίμονα, ὅμοιός ἐστι τῷ μετὰ ἐλαίου σβεννύοντι ἐμπρησμόν.

28 Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 26.II, 38 (*PG* 88, 1168 A). Le grec est donné ci-dessous, à note 32.

29 Gregorius Nyssenus, De anima et resurrectione, *PG* 46, 88D–97A.

30 Grégoire s'exprimera de manière différente plus tard. Voir par exemple In Canticum Canticorum 1.31–32 (*GNO*), où le désir ne cesse d'accompagner la jouissance.

31 Gregorius Nyssenus, De anima et resurrectione, *PG* 46, 96B: Ἐπειδὰν δὲ ἔλθῃ τὸ ἐλπιζόμενον, τῶν ἄλλων εὐτηρεμόντων πάντων, ἡ κατὰ τὴν ἀγάπην ἐνέργεια μένει, τὸ διαδεχόμενον αὑτὴν οὐχ εὑρίσκουσαν. Διὸ καὶ προτερεύει τῶν τε κατ' ἀρετὴν κατορθουμένων ἁπάντων, καὶ τῶν τοῦ νόμου παραγγελμάτων. «Lorsqu'arrive ce qu'on espère, tout le reste s'immobilise, mais l'activité de l'amour continue car elle ne trouve rien pour lui succéder. C'est d'ailleurs pourquoi

signifie donc le combat contre les passions (aspect négatif) et l'acquisition progressive des dispositions opposées. Mais, au fur et à mesure que l'on se purifie des passions et des mauvais penchants, le chemin devient de plus en plus léger à tel point qu'il ne reste plus de l'effort vertueux que l'amour. Pour les pécheurs cette purification n'intervient qu'après la mort, mais leur parcours sera similaire en fin de compte. Or le progrès dans l'amour ne connaîtra pas de fin ni ici-bas, ni dans l'existence éternelle, puisque la source même de cet amour, Dieu, est infinie (ἀπέραντόν τε καὶ ἀόριστον), donc inépuisable.

Scala Paradisi[32]	*De anima*[33]
Εἰ πορεύσονταί τινες καλοὶ ἐργάται ἐκ δυνάμεως πρακτικῆς εἰς δύναμιν	Τοῦ δὲ τοῦ τοιούτου δόγματος καὶ ὁ θεῖος Ἀπόστολος ἡμῖν καθηγήσατο,

elle l'emporte sur toutes les réalisations de la vertu et sur les commandments de la loi» (trad. par B. Pottier, in: Grégoire de Nysse, L'âme et la résurrection. Dialogue avec sa sœur Macrine. Bruxelles 2011, 121).

32 Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 26, II.38 (*PG* 88, 1168A). Comparer la fin de ce texte avec Gregorius Nyssenus, De anima et resurrectione *PG* 46, 96C: ἡ δὲ γνῶσις ἀγάπη γίνεται. Plusieurs interprètes modernes ont remarqué, à propos du passage de *Scala Paradisi* 26 II, 38, des similitudes avec Grégoire de Nysse, mais, pour la comparaison, ou bien ils ont proposé d'autres lieux que celui de *De anima* 88D–97A, ou bien ils n'ont point donné de référence précise à un texte de Grégoire. Le dernier cas est, par exemple, celui de D. Barsoti, Amore di Dio in S. Giovanni Climaco. *Rivista di vita spirituale* 8 (1954) 183. Ware, Introduction (voir ci-dessus note 9) 57, renvoie de manière générale à l'introduction d'une version anglaise de *La vie de Moise* (par A. J. Malherbe / E. Ferguson, NewYork 1978) pour les deux sections de la *SP* discutées ici. De même, J. Chryssavgis, The sources of St. John Climacus (c. 580–649). *Ostkirchiche Studien* 37 (1988) 3–13, se contente (11, note 35) d'une référence aux travaux de Jean Daniélou et Everett Ferguson. Cet article est reproduit dans sa monographie (John Climacus, 31–41; voir cidessous note 9), sans modification en ce qui concerne la partie sur Grégoire. W. Völker, Scala Paradisi: Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen. Wiesbaden 1968, 11 (note 2), rapproche d'abord *Scala Paradisi* 26.II, 38 d'un passage de *La vie de Moise* auquel il renvoie par «Moses II, VII 1, 113, 4 ff» (= II 227, dans *SC* 1 bis): μηδαμοῦ ἵστασθαι τῆς ἀνόδου [...], ἀλλ' ἅπαξ ἐπιβάντα τῆς κλίμακος ᾗ ἐπεστήρικτο ὁ Θεός [...] εἰσαεὶ τῆς ὑπερκειμένης βαθμίδος ἐπιβαίνειν. Plus loin dans sa monographie (261, note 5), il donne une référence au dialogue *De anima et resurrectione* dans une édition qu'il dit (p. XI) de Werner Jaeger (?). Je n'ai pas été capable d'identifier cette édition, pas plus que l'endroit du *De anima* auquel il renvoie par «Gregor v. Nyssa, anima, III 2, 237, 26», sans par ailleurs donner le grec. Au vu de sa connaissance de Grégoire (Gregor von Nyssa als Mystiker. Wiesbaden 1957), il est toutefois probable que le passage auquel il renvoie ainsi correspond bien à celui de *PG* 45, 96B, que nous sommes en train de discuter.

33 Gregorius Nyssenus, De anima et resurrectione *PG* 46, 96B: «De cet enseignement, le divin Apôtre nous a lui aussi montré la voie lorqu'il annonçait une espèce de cessation, d'arrêt de tous nos efforts actuels vers le meilleur, alors qu'à l'amour seul il ne trouve pas de fin: 'Les pro-

θεωρίας, **καὶ ἡ ἀγάπη οὐδέποτε λήγει**· καὶ Ὁ Κύριος φυλάξει τὴν εἴσοδον τοῦ φόβου σου, καὶ τὴν ἔξοδον τῆς ἀγάπης σου, **οὐκοῦν ἀπέραντον τὸ ταύτης πέρας**, ἐν ᾗ προκόπτοντες οὐδέποτε καταλήξομεν· οὐ κατὰ τὸν παρόντα, οὐ κατὰ τὸν μέλλοντα αἰῶνα φωτὶ φῶς γνώσεως προσλαμβάνοντες·

πάντων τῶν νῦν ἐν ἡμῖν καὶ ἐπὶ τῷ κρείττονι σπουδαζομένων παῦλάν τινα καὶ καταστολὴν προαγγείλας, **μόνης δὲ τῆς ἀγάπης οὐχ εὑρὼν τὸν ὅρον.** Προφητεῖαι γάρ, φησὶ, καταργηθήσονται, καὶ γνώσεις παύσονται· **ἡ δὲ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει**·

Les ressemblances entre les deux passages sont là encore évidentes, à commencer par l'idée centrale qui les sous-tend: l'effort vertueux a vocation à culminer et à être supplanté par l'amour. Cette fois il y a correspondance y compris en ce qui concerne le texte biblique commenté (1 *Co* 13, 8). Si Jean ne mentionne pas à cet endroit la contrepartie logique du progrès dans l'amour (l'infinité divine), l'idée ne lui est toutefois pas étrangère, puisqu'il en fait état de manière imagée ailleurs.[34] Enfin, les deux auteurs insistent sur la dimension eschatologique dans laquelle cet amour ne cessera pas de déployer sa dynamique ascensionnelle.

Le passage de *Scala Paradisi* 26.II, 38 se poursuit par une brève réflexion sur le parcours spirituel des anges, que Jean conçoit également sous un mode épectatique.

> Quoique cette affirmation puisse paraître quelque peu étrange aux yeux des gens communs, je dirais cependant pour ma part que, selon la démonstration que je viens d'exposer, même les natures spirituelles ne sont pas sans faire de progrès, mon bienheureux; j'affirme, au contraire, qu'elles ajoutent sans cesse gloire à la gloire (cf. 2 *Co* 3, 18b), et connaissance à la connaissance.[35]

C'est une idée encore plus spéculative que celle du progrès perpétuel des hommes, et Jean en a si bien conscience qu'il admet lui-même qu'on puisse la trouver «étrange». Pourquoi les anges seront-ils eux aussi sujets d'un progrès sans fin? On ne trouve pas d'élaboration supplémentaire de cette idée dans le texte de *l'Échelle*. À ma connaissance, on ne trouve pas non plus d'auteur qui en

phéties, dit-il, disparaîtront, les connaissances cesseront, mais l'amour ne passe jamais' (I *Co* 13, 8)» (trad. Pottier, 120).

34 *Scala Paradisi* 30, 2 (*PG* 88, 1156B): *Ἀγάπη ὁ Θεός ἐστιν*, ὁ ὅρον δὲ τούτου λέγειν βουλόμενος, ἐν ἀβύσσῳ τυφλώττων τὸν ψάμμον μετρεῖ.

35 *Scala Paradisi* 26.II, 38 (*PG* 88, 1068B): εἰ καὶ ξένον πως τοῖς πολλοῖς τὸ λεγόμενον, ὅμως κατὰ τὴν προλεχθεῖσαν ἡμῖν ἀπόδειξιν, ὦ μάκαρ, οὐδὲ γὰρ τὰς νοερὰς οὐσίας ἔγωγε ἀπροκόπους εἶναι εἴποιμι ἄν, δόξαν δὲ μᾶλλον δόξῃ ἀεὶ προσλαμβανούσας, καὶ γνῶσιν ἐπὶ γνώσει ὁρίζομαι.

fasse état avant Jean Climaque, à l'exception encore une fois de Grégoire de Nysse, chez lequel on peut recenser quelques éléments importants qui vont dans ce sens.[36] C'est une des convictions de Grégoire, en effet, que les créatures raisonnables (humaines ou angéliques) n'ont pas, d'un point de vue moral, le centre de gravité en elles-mêmes et que, pour pallier cette incomplétude originaire qui équivaut en fait à leur créaturalité, elles ont à se tourner vers la source de tout bien véritable, qui est Dieu, pour y «participer» et s'épanouir. Or, puisque d'autre part cette source est inépuisable, le progrès dans la participation peut logiquement se poursuivre sans point d'arrêt. Cette pensée nous est livrée avec beaucoup de clarté dans le *Contre Eunome*, par exemple.[37] On la retrouve également dans ses *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, où Grégoire est en train de distinguer le mode d'existence de Dieu, qui est plénitude (sa nature «demeure toujours identique à elle-même, supérieure à toute addition et incapable de subir une diminution de biens»), et celui des créatures raisonnables («la nature amenée à l'existence par création, qui regarde sans cesse vers la cause première des êtres, qui se conserve dans le bien par sa participation à Celui qui l'emporte

---

36 BLOWERS, Maximus the Confessor (voir ci-dessus note 8) 160, attirait l'attention sur quelques endroits où Pseudo-Denys parle lui aussi d'un mouvement incessant (ἀεικινησία) des anges (De caelesti hierarchia VII.1 [*PG* 3, 205C] et XIII.4 [*PG* 3, 305A]), mais on ne voit pas bien si ce mouvement devrait se comprendre aussi comme un progrès. R. ROQUES, À propos des sources de Pseudo-Denys. *Revue d'histoire ecclésiastique* 56 (1961) 456–457, par exemple, affirmait que l'idée d'un progrès perpétuel n'a pas marqué la pensée de Pseudo-Denys. La question meriterait, peut-être, d'être reprise à nouveaux frais.

37 Gregorius Nyssenus, Contra Eunomium I, 290–291 (GNO): ἕως γὰρ ἂν ἐν τῷ ἐλάττονι ᾖ, διὰ τὸ ἀγαθὸν τῆς φύσεως τοῦ ὑπερκειμένου ἄπαυστόν τινα πρὸς ἑαυτὸ τὴν ὁλκὴν τοῖς ὑποδεεστέροις φυσικῶς ἐντιθέντος, οὐδενὶ τρόπῳ ἡ τοῦ πλέονος ἔφεσις στήσεται, ἀλλὰ πρὸς τὸ μήπω ληφθὲν ὑπερτεινομένης ἀεὶ τῆς ὀρέξεως πάντοτε τὸ ἐλαττούμενον τοῦ πλέονος ὀρεχθήσεται καὶ ἀεὶ πρὸς τὸ μεῖζον ἀλλοιωθήσεται καὶ οὐδέποτε πρὸς τὸ τέλειον φθάσει, τῷ μὴ εὑρίσκειν τὸ πέρας, οὗ δραξάμενον στήσεται τῆς ἀνόδου. ἐπειδὴ γὰρ ἄπειρον τῇ φύσει τὸ πρῶτον ἀγαθόν, ἄπειρος ἐξ ἀνάγκης ἔσται καὶ ἡ μετουσία τοῦ ἀπολαύοντος, ἐσαεὶ τὸ πλέον καταλαμβάνουσα καὶ πάντοτε εὑρίσκουσα τοῦ καταληφθέντος τὸ περισσότερον καὶ μηδέποτε παρισωθῆναι αὐτῷ δυναμένη, τῷ μήτε τὸ μετεχόμενον περατοῦσθαι μήτε τὸ διὰ τῆς μετουσίας ἐπαυξανόμενον ἵστασθαι. – «En effet, tant qu'une nature est déficiente en regard du bien, la nature supérieure exercera naturellement sur elle une attraction incessante; et l'élan vers le meilleur ne s'arrêtera d'aucune manière, mais, puisque le désir tend toujours vers ce qu'il n'a pas encore saisi, l'inférieur désirera à jamais le supérieur, s'altérera incessamment vers le meilleur et n'arrivera jamais à l'achèvement, du fait qu'il ne trouvera pas de limite à partir de laquelle s'arrête l'action de monter. Puisque, en effet, le Bien Premier est dans sa nature infini, la participation de celui qui en jouit sera nécessairement infinie elle aussi: plus elle en saisit davantage, plus elle trouvera quelque chose à saisir encore et ne pourra jamais égaler son objet, du fait que, d'un côté, le participé n'a pas de limite, et, que d'un autre côté, celui qui augmente par la participation ne s'arrête pas (d'augmenter).»

sur tout»). La nature de ces dernières, «de quelque manière, est créée sans cesse, puisque changée en quelque chose de toujours plus grand par sa croissance dans les biens, en sorte qu'aucune limite ne s'aperçoive en elle et qu'aucune borne ne mette un terme à sa croissance vers le meilleur, mais que le bien présentement possédé par elle, quelque grand et parfait qu'il paraisse, soit toujours le point de départ de quelque chose plus élevé et plus grand [...]».[38] Un peu avant, dans les mêmes *Homélies sur le Cantique*, Grégoire lit dans *Ct* 2–7 («Je vous ai fait jurer, filles de Jérusalem, par les puissances et par les forces du champ, d'éveiller et de réveiller l'amour jusqu'à ce qu'il veut») une exhortation adressée aux âmes humaines de prendre les anges pour modèle, et l'exprime ainsi:

> C'est pourquoi l'épouse affermit, par le serment qu'elle leur fait prêter, les âmes qu'elle enseigne, en sorte que leur vie qui se réalise en ce champ regarde vers les puissances, en imitant par l'impassibilité la pureté angélique: car c'est ainsi que, l'amour étant éveillé et réveillé, c'est-à-dire s'élevant et se développant sans cesse par de nouveaux accroissements, notre texte peut dire que le généreux vouloir de Dieu est accompli sur la terre comme au ciel (cf. *Mt* 6, 10), du fait que l'impassibilité angélique se réalise également en nous.[39]

Les hommes doivent donc s'efforcer d'acquérir la stabilité spirituelle et l'impassibilité des anges. Mais celles-ci n'épuisent pas la vérité de l'application vertueuse, puisqu'elles ont simplement le rôle de permettre à l'âme, une fois libérée du poids des passions, de déboucher sur un progrès perpétuel dans l'amour. Ou, pour le dire autrement, la stabilité dont il est question s'avère en fait être dynamique. Telle sera aussi la béatitude éternelle: une croissance ininterrompue dans l'amour qui est Dieu. Comme ce texte le laisse clairement

---

38 In Canticum Canticorum 6.174, 5–12 (GNO): ἡ δὲ διὰ κτίσεως παραχθεῖσα εἰς γένεσιν πρὸς τὸ πρῶτον αἴτιον ἀεὶ βλέπει τῶν ὄντων καὶ τῇ μετουσίᾳ τοῦ ὑπερέχοντος διὰ παντὸς ἐν τῷ ἀγαθῷ συντηρεῖται καὶ τρόπον τινὰ πάντοτε κτίζεται διὰ τῆς ἐν τοῖς ἀγαθοῖς ἐπαυξήσεως πρὸς τὸ μεῖζον ἀλλοιουμένη, ὡς μηδὲ ταύτῃ τι πέρας ἐνθεωρεῖσθαι μηδὲ ὅρῳ τινὶ τὴν πρὸς τὸ κρεῖττον αὔξησιν αὐτῆς περιγράφεσθαι ἀλλ' εἶναι πάντοτε τὸ ἀεὶ παρὸν ἀγαθόν, κἂν ὅτι μάλιστα μέγα τε καὶ τέλειον εἶναι δοκῇ, ἀρχὴν τοῦ ὑπερκειμένου καὶ μείζονος (trad. A. Rousseau, in: Grégoire de Nysse, Homélies sur le Cantique des Cantiques. Bruxelles 2008, 143).

39 In Canticum Canticorum 4.134, 17–135, 6 (GNO): διὰ τοῦτο τὴν διὰ τοῦ ὅρκου βεβαίωσιν ἐμποιεῖται ταῖς ψυχαῖς τῶν μαθητευομένων ἡ νύμφη, ὥστε τὴν ζωὴν αὐτῶν τὴν ἐν τῷ ἀγρῷ τούτῳ κατορθουμένην πρὸς τὰς δυνάμεις βλέπειν, μιμουμένην διὰ τῆς ἀπαθείας τὴν ἀγγελικὴν καθαρότητα· οὕτω γὰρ ἐγειρομένης τῆς ἀγάπης καὶ ἐξεγειρομένης (ὅπερ ἐστὶν ὑψουμένης τε καὶ ἀεὶ διὰ προσθήκης πρὸς τὸ μεῖζον ἐπαυξομένης) τὸ ἀγαθὸν εἶπε θέλημα τοῦ θεοῦ τελειοῦσθαι ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς τῆς ἀγγελικῆς καὶ ἐν ἡμῖν ἀπαθείας κατορθουμένης (trad. Rousseau, 117).

entendre, les hommes ne feront ainsi que d'imiter les anges.[40] On notera aussi dans le passage de *SP* 26.II, 38 l'allusion transparente à 2 *Co* 3, 18b, un texte qui fut pour la première fois utilisé pour illustrer l'idée d'une croissance spirituelle sans fin par Grégoire de Nysse.[41]

Remarques finales

L'objectif de cet article était de proposer une comparaison entre Jean Climaque et Grégoire de Nysse sur la façon dont chacun des deux auteurs conçoit la dynamique de la vie spirituelle, afin d'établir l'appartenance de Jean à une tradition de pensée qui remonte à Grégoire. On ne devrait pas interpréter cette démarche comme une tentative maladroite de ramener l'enseignement de Jean, qui est riche et original par ailleurs, à celui de Grégoire. L'intention était surtout de voir s'il est possible de découvrir chez les deux auteurs un complexe d'idées et un modèle communs, tout en veillant à ne pas projeter les intuitions de l'un dans les écrits de l'autre. Or il nous est apparu que ce modèle existe, et que Jean est proche de Grégoire à plusieurs égards significatifs: une conception dynamique de la perfection, l'idée que le progrès vertueux n'a pas de limite, l'identification de l'étape culminante de la vie spirituelle avec l'amour épectatique et l'idée que ce progrès aussi bien présent qu'eschatologique est aussi le lot des anges. Ces similitudes sont trop étroites et nombreuses pour ne pas exiger une explication. Elles concernent en outre des concepts qui ont un profil bien particulier, car il ne s'agit pas simplement de l'idée générale de progrès spirituel, mais d'un progrès spirituel qui est sans fin. Plus que des coïncidences, ces similitudes me paraissent donc indiquer une familiarité de Jean avec Grégoire, puisque la théorie de l'épectase est la marque inconfondable de l'évêque de Nysse, le premier à l'avoir élaborée et employée de façon systématique. Reste alors à déterminer si cette filiation d'idées fut directe ou indirecte. À la faveur de la deuxième hypothèse, on pourrait postuler dans la culture monastique

---

40 Cf. *Scala Paradisi* 27.26 (*PG* 88, 1101B): οὔποτε παύσονται τῇ ἀγάπῃ προκόπτοντες ἐκεῖνοι· (la référence est aux anges), et 30.18 (*PG* 88, 1160A): ἀγάπη ἀγγέλων στάσις· ἀγάπη προκοπὴ τῶν αἰώνων. Le thème du progrès perpétuel des anges chez Jean est discuté aussi par Jonathan Zecher, qui toutefois ne fait pas le lien avec Grégoire de Nysse. Voir ZECHER, The angelic life (voir ci-dessus note 12) 133 – 135.

41 Par exemple, De perfectione christiana 213, 25 (GNO); In Canticum Canticorum 5.160, 3 – 4 (GNO); In Canticum Canticorum 6.186, 6 – 12 (GNO). Voir aussi M. HARL, L'interprétation de 2 Co 3, 18b par Grégoire de Nysse et la liturgie baptismale, in eadem, Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse. Paris 1993, 307 – 311.

orientale l'existence d'un répertoire d'idées communes sur le cheminement spirituel, répandues de manière plus ou moins diffuse, parmi lesquelles se soit trouvé aussi la théorie de l'épectase. Jean Climaque y aurait puisé, sans forcément savoir que cette théorie venait à l'origine de Grégoire de Nysse. Assurément une telle possibilité n'a rien d'invraisemblable, même si on aimerait bien que la situation qu'elle imagine soit davantage attestée par les textes. La correspondance des maîtres de Gaza (Barsanuphe et Jean), par exemple, dont Jean Climaque fut proche aussi bien spirituellement que géographiquement,[42] montre que vers le milieu du VIe siècle certains *theologoumena* attribués au Nyséen étaient bien discutés dans leur entourage. Mais il s'agit uniquement de la question du salut universel («l'apocatastase»), alors que la théorie de l'épectase n'y apparaît pas.[43] En fait, à ma connaissance, seul le *Corpus Macarianum* (fin du IVe siècle) fait état d'une théorie semblable avant Jean Climaque. Pour autant, il n'est pas possible d'établir entre Jean et ce corpus des parallèles textuels aussi précis que celles que nous venons de constater entre Jean et Grégoire de Nysse.[44] L'hypothèse d'une influence directe expliquerait probablement mieux ces similitudes, même s'il faut en même temps admettre que le contact littéraire entre les deux auteurs reste difficile à prouver.

Que Jean ait pu connaître les textes de Grégoire ne devrait d'ailleurs pas nous étonner. Quoi de plus naturel au fond que l'intérêt des moines sinaïtes pour un écrit comme la *Vie de Moïse*, qui illustre la perfection chrétienne dans la vertu à partir de l'image de l'ascension de Moïse sur le Sinaï?[45] Il est vrai que le nom de l'évêque de Nysse n'est jamais mentionné dans l'*Echelle*, contrairement à celui de Grégoire de Nazianze, par exemple.[46] Mais ce détail n'est pas en soi très significatif. Il peut s'expliquer en partie par la réputation théologique de Grégoire, laquelle put apparaître douteuse aux yeux de certains dans le sillage immédiat de Chalcédoine (451) et Constantinople (533).[47] Il y a aussi, peut-être, une raison d'ordre différent. Comme beaucoup d'auteurs patristiques, Jean ne s'intéresse pas spécialement à l'histoire d'une idée ou de telle autre, mais avant

---

42 Völker, Scala Paradisi (voir ci-dessus note 32) 7.

43 Barsanuphius et Joannes Gazae, Epistula 604 (*SC* 451, 814 – 824).

44 J'ai brièvement touché à la conception de Macaire-Syméon dans: On the Interpretation (voir ci-dessus note 1) 577 – 580.

45 Müller, Konzept (voir ci-dessus note 10) 148.

46 *Scala Paradisi* 21, 1 (*PG* 88, 949A) et 26.II.19 (*PG* 88, 1164A).

47 A. Meredith, Influence of Gregory of Nyssa. *The Brill Dictionary* (voir ci-dessus note 2) 42, indique deux raisons pour cette relative méfiance: 1) certaines des expressions de Grégoire ont trouvé cours chez les monophysites et 2) un nombre de ses textes fait état de la théorie du salut universel, condamnée à Contantinople en 553.

tout à leur valeur de vérité pour la foi. Il peut donc reprendre le thème du progrès perpétuel sans souci particulier d'en mentionner la source, pour la seule et bonne raison qu'à ses yeux cette idée fournit une esquisse véridique de ce que sera la béatitude eschatologique des hommes et des anges, en parfaite concordance avec sa propre expérience spirituelle.

Il est donc clair que Jean doit être rattaché à un groupe plus large d'auteurs qui, quelles que soient par ailleurs leur différences, partagent pour l'essentiel la vision de Grégoire de Nysse sur la dynamique sans fin de la vie spirituelle. Mais l'importance de Jean dans le cadre de cette tradition de pensée mérite, peut-être, d'être soulignée davantage. Par sa présence dans l'*Échelle,* une idée spéculative, voire audacieuse, comme dut apparaître celle de Grégoire, reçut la sanction d'une autorité spirituelle sans faille aux yeux de la postérité, et la garantie de la meilleure pratique et tradition monastique. D'une certaine manière, cela vaut également pour la réception de cette idée chez Maxime le Confesseur. On en discerne mal encore toutes les conséquences, mais, si l'on rappelle qu'après l'Écriture elle-même l'*Échelle* fut le livre le plus copié et lu à Byzance, ces conséquences ne peuvent pas avoir été anodines. Pour finir, je me borne ici à mentionner deux auteurs qui font état de l'idée du progrès perpétuel et dont on peut être raisonnablement certain qu'ils avaient une connaissance directe de l'écrit de Jean: Syméon le Nouveau Théologien († 1022) et Grégoire le Sinaïte († 1346). Syméon mentionne une fois Grégoire de Nysse, sans que l'on puisse conclure qu'il l'avait aussi lu.[48] Son disciple, Nicétas Stéthatos, nous apprend en revanche que Syméon fut un lecteur assidu de l'*Échelle*.[49] On en a la confirmation dans le fait que Jean et l'*Échelle* sont bel et bien cités dans les *Cathécheses* de Syméon.[50] D'autres rapprochements, qui montrent la grande familiarité de Syméon avec Jean, ont été relevés.[51] Quant à Grégoire le Sinaïte, il connaît lui aussi très bien Jean Climaque, puisqu'il le mentionne et le cite de

48 Symeon Novus Theologus, Catechesis 5, 643 (*SC* 96, 432).

49 Nicétas Stéthatos, Vita sancti Symeonis 6 (Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου, ed. S. P. Koutsas. Nea Smyrne 1994, 60).

50 Symeon Novus Theologus, Catechesis 4, 540 (*SC* 96, 358) et 30, 141 (*SC* 113, 204).

51 K. Ware, The spiritual father in Saint John Climacus and Saint Symeon the New Theologian, in: Studia Patristica 18/2. Leuven 1989, 299 – 316; Chryssavgis, John Climacus (voir ci-dessus note 9) 206 – 208; H. Alfeyev, Saint Symeon the New Theologian and orthodox tradition. Oxford 2000, 208 – 269; I. Perczel, Saint Symeon the New Theologian and the theology of the divine substance. *Acta Antiqua Hungarica* 41 (2001) 144 – 146. Jean Climaque apparaît donc comme un intermédiaire plus sûr que Pseudo-Macaire entre Grégoire de Nysse et Syméon, contrairement à ce que j'avais suggéré dans un article précédent (Syméon le Nouveau Théologien, see ci-dessous note 8, 250).

manière littérale à de nombreuses reprises dans ses divers écrits.[52] Jean pourrait bien être donc la source d'une remarque sur le progrès perpétuel des hommes et des anges, que Grégoire le Sinaïte nous livre dans ses *Capita per achrostichidem* et qui ressemble bien à une paraphrase de l'*Echelle* 26.II, 38.[53]

52 Par exemple, Gregorius Sinaita, Capita de quietudine et duobus orationis modis 2, 3 (Jean est mentionné à côté de Syméon le Nouveau Théologien), 4, 8, 9, 11 (*PG* 150, 1316C–1324D) etc.; Quomodo oporteat sedere hesychastam ad oratione 5 (*PG* 150, 1333B) etc.

53 Gregorius Sinaita, Capita valde utilia per achrostichidem disposita 54 (*PG* 150, 1253D): Ἐν τῷ μέλλοντι οἱ ἄγγελοι καὶ οἱ ἅγιοι, φασί, προκόπτοντες ἐν τῇ τῶν χαρισμάτων προσθήκῃ οὐδέποτε λήξουσιν ἢ ἐνδώσουσι τῶν ἀγαθῶν ἐφετῶς ἔχοντες. ὕφεσιν γάρ ἢ μείωσιν ἀπὸ τῆς ἀρετῆς ἐπὶ κακίαν ἐκεῖνος οὐκ ἔχει ὁ αἰὼν. «On dit que dans le siècle futur, les anges et les saints ne cesseront jamais de progresser dans l'accroissement des dons spirituels, et jamais ils ne manqueront d'avoir le désir des biens. En effet, cette existence-là ne comporte pas de déficience ou de diminution de la vertu à cause du péché.» On retrouve une idée similaire chez Grégoire Palamas († 1359), disciple de Grégoire le Sinaïte (D. Balfour, Was St Gregory Palamas St Gregory the Sinaite's pupil? *St Vladimir's Theological Quarterly* 28 (1984) 115 – 130), qui parle lui aussi du «progrès ininterompu vers des visions de plus en plus claires que dans le siècle sans fin connaissent les saints et les anges (ἡ τῶν ἀγγέλων καὶ τῶν ἁγίων ἐν ἀπείρῳ αἰῶνι διηνεκὴς ἐπὶ τὰ φανότερα τῶν θεαμάτων προκοπή)» (Gregorius Palamas, Pro hesychastis II, 3, 56; Chrestou I, 590, 16 – 18).

 DOI 10.1515/bz-2017-0011 —— BZ 2017; 110(1): 169–230

II. ABTEILUNG

Willem J. Aerts, The Byzantine Alexander Poem. Vol. 1: Introduction and text. Vol. 2: Commentary. *Byzantinisches Archiv*, 26. Boston/Berlin, De Gruyter 2014. 630 S. ISBN 978–1–61451–530.

Auf den ff. 16r–142r überliefert der Codex Marcianus graecus 408 das sogenannte byzantinische Alexandergedicht in 6130 Fünfzehnsilbern. Der Text ist seit langem bekannt und war in den vergangenen 50 Jahren in der Edition von Siegfried Reichmann (Meisenheim a. G. 1963) zugänglich. Aufgrund der komplexen Fragen, die mit diesem Text verbunden sind, war eine Neuedition dieses interessanten und wichtigen Textes, wie sie von dem jüngst verstorbenen Willem Aerts in zwei Bänden vorgelegt wurde, dennoch ein Desideratum. Band 1 enthält Einleitung sowie die kritische Edition des byzantinischen Textes, Band 2 den ausführlichen Kommentar dazu.

In der Einleitung werden alle den Text betreffenden Fragen konzise behandelt (S. 1–31). Die Datierung ist nach wie vor nicht zweifelsfrei geklärt. Der Text im Marcianus 408 spricht selbst von einer Abfassung im Jahre 1388. Gesichert scheint, dass es sich beim Marcianus jedoch um eine in den Jahren 1392–1404 angefertigte Abschrift handelt. Aufgrund der zahlreichen Fehler und Mängel im Text, die nach Aerts' Ansicht nur schwer in der kurzen Zeit zwischen 1388 und der Entstehung des Marcianus aufgetreten sein können, plädiert er dafür, dass es sich bei 1388 um das Jahr der Abfassung einer weiteren Abschrift des Gedichts handelt und das Original in die Zeit der byzantinischen Restauration nach der Rückeroberung Konstantinopels im Jahre 1261 datiert (S. 6–9; hier auch die Diskussion anderer Meinungen).

Der Editionsteil des Textes enthält zwei Apparate. Im ersten vermerkt Aerts alle Abweichungen der Handschrift von seiner Edition sowie von der vorliegenden Edition abweichende Lesungen bzw. Konjekturen der Reichmann'schen Edition.[1] Außerdem findet man Verweise auf den in Band 2 anschließenden Kommentar. Im zweiten Apparat vermerkt der Herausgeber die zahlreichen Legenden/Lemmata,

1 Eine stichprobenartige Überprüfung der älteren Edition hat gezeigt, dass nicht alle Abweichungen von der Edition Reichmann lückenlos in den Apparat bei Aerts aufgenommen wurden. So fehlen zum Beispiel v. 196 αὐτὴ ὃ (Aerts αὐτὴ δ' ὃ), 901 πρὸς δὲ τὸν τελευτήσαντα φησὶν ἡ παροιμία (Ae. π. δ. τ. τελευτήσαντά φησιν ἡ π. – hier halte ich R.s Text für metrisch besser), 2554 Θηβῶν καὶ τῶν Ἑλλήνων (Ae. Θ. τε καὶ Ἑ.), 2620 ἀνιλεῶς (Ae. ἀνηλεῶς; siehe jedoch vv. 941 und 2399), 2631 ἔδοξε (Ae. ἔδοξεν).

die den Haupttext am oberen und unteren Rand sowie seitlich im Marcianus 408 begleiten. Wie Aerts in der Einleitung erklärt, lassen sich diese Legenden in fünf Kategorien unterteilen: 1. Bezugnahme auf den Inhalt, 2. allgemeine Äußerung, 3. Ermahnung an die handelnde(n) Person(en), 3. an den Leser gewandte Äußerung, 5. Leserkommentar. Einige dieser Lemmata mögen als Titel zu vorgesehenen, jedoch nicht realisierten Illustrationen intendiert gewesen sein (in der Hs findet sich allenthalben dafür freigelassener Raum). Im Kommentarteil selbst (der sich benutzerfreundlich in einem zweiten Band befindet) werden die editorischen Entscheidungen ausführlich diskutiert, wobei Aerts gegebenenfalls ältere Literatur zu einer bestimmten Stelle referiert und zahlreiche erhellende Bemerkungen zu sprachlichen und inhaltlichen Aspekten des Textes liefert. Vor allem findet man hier jedoch Satz für Satz die entsprechenden Abschnitte der verschiedenen älteren Versionen des Alexanderromans, die Aerts zum Vergleich mit dem byzantinischen Gedicht heranzieht. Inhaltliche Parallelen zu dem Gedicht finden sich vor allem in den Versionen A (α*) und β des griechischen Alexanderromans sowie in der armenischen Fassung. Darüber hinaus verwendete der Dichter die Chroniken des Georgios Monachos und des Ioannes Zonaras.[2] Es stellt sich die nicht leicht zu beantwortende Frage, wie man sich den Vorgang der Abfassung des Gedichtes konkret vorzustellen hat. Hatte der Dichter mehrere Fassungen des Romans sowie noch weitere Texte vor sich, die er abwechselnd seiner eigenen Bearbeitung kompilierend zugrunde legte? Wahrscheinlicher ist, dass dem Autor eine bereits kontaminierte (heute verlorene) Version vorlag, die er mit Material aus den Chroniken anreicherte.

Auch wenn nicht immer eindeutig festzustellen ist, welcher der erhaltenen Prosaversionen des Alexanderromans das Gedicht folgt, so zeigt die im Kommentar vorgenommene Gegenüberstellung doch deutlich, dass es sich bei dem Gedicht um eine Art Metaphrase handelt, also um die stilistisch-sprachliche Bearbeitung eines bereits vorliegenden Textes, hier die Umarbeitung in einen metrischen Text sowie in einem geringeren Ausmaß die inhaltliche Umgestaltung.[3]

---

2 Die Quellen des Alexandergedichtes wurden bereits von H. Christensen, Die Vorlagen des byzantinischen Alexandergedichtes. *SB phil. hist. Classe der kg. bayr. Akad. d. Wiss.* 1. München 1897, analysiert. Zu den Übernahmen aus den beiden Chroniken siehe jetzt auch C. Jouanno, Emprunt et réécriture dans une version tardive du Roman d'Alexandre: le poème du Marcianus graecus 408, in S. Marjanović-Dušanić / B. Flusin (Hrsg.), Remanier, métaphraser. Fonctions et techniques de la réécriture dans le monde byzantin. Belgrad 2011, 229–238.

3 Vgl. Jouanno, Emprunt; zu Metaphrasen allgemein siehe M. Hinterberger, Between simplification and elaboration: Byzantine Metaphraseis in comparison, in J. Signes Codoñer / I. Pérez Martín (Hrsg.), Textual transmission in Byzantium: between textual criticism and quellenforschung. Madrid 2014, 33–60.

Dieser Umstand hat Auswirkungen auf die Editionweise. Wie in anderen Fällen von Metaphrasen – vor allem den vereinfachenden Metaphrasen, die im 14. Jahrhundert, also in zeitlicher Nähe zur Entstehung des byzantinischen Alexandergedichts, von historiographischen Werken des 12. und 13. Jahrhunderts angefertigt wurden – treten im Vergleich zum wahrscheinlichen Modell Lücken und inhaltliche Abweichungen der Metaphrase auf. Der Editor einer Metaphrase kann hierbei Gefahr laufen, das postulierte Modell als absolute Richtschnur zu betrachten. Was die Edition des Gedichts betrifft, hat der Vergleich mit den Prosaversionen für AERTS die folgenden zwei Konsequenzen: Zum einen ergänzt er seiner Meinung nach verloren gegangene (und von ihm kenntnisreich komponierte) Verse dort, wo die postulierte Vorlage mehr Inhalt als das Gedicht aufweist (siehe Einleitung, S. 11–12; es handelt sich um insgesamt 9 in Spitzklammer gesetzte und mit Sonderzählung versehene ergänzte Verse). Zum anderen verändert AERTS mitunter den Text so, dass er inhaltlich mit der Vorlage übereinstimmt. In beiden Fällen bin ich der Meinung, dass diese Eingriffe in der Regel nicht notwendig sind. Warum sollte der bearbeitende Dichter Inhalte, die er in seiner Vorlage fand (sofern sie sich tatsächlich in dem vor ihm liegenden Exemplar befanden), sei es bewusst oder irrtümlich, nicht übergangen haben? Und warum sollte er dem Inhalt mitunter nicht eine andere Ausrichtung gegeben haben? Beides liegt in der Natur der Metaphrasen, die keine vollkommenen Abbilder ihrer Vorlagen darstellen, und beides belegt auch die Entwicklung des Alexanderromans, bei der es sich nicht um eine fortschreitende Verschlechterung des ursprünglichen Textes handelt, sondern um Texte, die dem bereits vorhandenen Text eine andere Ausrichtung (etwa eine fortschreitende Byzantinisierung und Christianisierung) geben (siehe dazu vor allem die umfangreichen und in die Tiefe gehenden Studien von Corinne JOUANNO).[4] Durch die auf der Grundlage von Georgios Monachos und Zonaras eingearbeiteten Zusätze erscheint Alexander sozusagen als Vorläufer der byzantinischen Kaiser, was natürlich die ursprüngliche Intention des Textes „verfälscht“. Müsste man diese Passagen, sofern man AERTS' Sichtweise folgt, konsequenterweise nicht in den Apparat verbannen?

Ergänzungen von Versen würde ich ausschließlich dann vornehmen, wenn der Text des Gedichtes für sich genommen keinen Sinn ergibt. Von „Verbesserungen“ des Inhalts würde ich gänzlich absehen, sofern sie der logische Sinn oder die sprachliche Richtigkeit nicht unbedingt erfordern. Dazu ein Beispiel. In den

---

4 C. JOUANNO, Naissance et métamorphoses du Roman d'Alexandre. Domaine grec. Paris 2002; EADEM, La littérature gréco-byzantine, und Mutations grecques tardives du Roman d'Alexandre, in C. Gaullier-Bougassas (éd.), La fascination pour Alexandre le Grand dans les littératures européennes (Xe–XVI siècle). Turnhout 2014, 102–105 und 649–678.

Versen 2991–3063 (Abschnitt II 8 des Gedichts) wird folgende Episode berichtet: Auf dem Feldzug durch Kleinasien erkrankt Alexander so schwer, dass der Feldzug zu scheitern droht. Sein treuer Arzt Philippos schickt sich an, ihm eine rettende Arznei zu verabreichen, als ein Brief von Parmenion, einem der Heerführer, eintrifft, in dem Alexander vor einem drohenden Anschlag auf sein Leben durch Philippos gewarnt wird. Letzterer habe eine Abmachung mit Dareios getroffen, der ihm die Hand seiner Schwester Daddipherta versprochen habe, falls es ihm, Philippos, gelänge Alexander zu töten. Alexander ist verunsichert, vertraut sein Leben aber dennoch seinem Arzt an. Der Trank heilt Alexander, und die von Parmenion gegen Philippos geschmiedete Intrige wird aufgedeckt. Im Gedicht wendet sich anschließend Philippos an Alexander und fordert ihn auf, Parmenion zu bestrafen, denn (vv. 3056–58) „er versuchte, mich inständig zu überreden, dich durch Gift zu töten, damit *er* die Schwester des Dareios, Daddipherta, zur Frau nehme und viel Geld bekomme." Meiner Meinung nach ist diese Passage durchaus sinnvoll. In den Prosaversionen heißt es dagagen, „damit *ich* die Schwester zur Frau nehme und viel Geld bekomme". Im verleumderischen Brief des Parmenion heißt es ebenfalls (und zwar auch im Gedicht, vv. 3018–19), dass Philippos in der Aussicht auf die Heirat mit Daddipherta Alexander ermorden wolle. In dem Gedicht bezieht sich die Aussage der Verse 3056–58 also nicht auf das Versprechen des Parmenion, mit dem dieser Philippos ködern wollte, sondern auf den Beweggrund Parmenions für dieses Mordkomplott – eine sinnvolle Neuerung, auch wenn sie nicht im Einklang mit der Vorlage steht. Aerts' Korrekturen in den Versen 3057–58 λάβη > λάβω und ἐπιτύχει > ἐπιτύχω sind daher nicht notwendig.

Eine weitere Schwierigkeit, die sich bei der Edition des Alexandergedichtes stellt, ist dessen eigenwillige sprachliche Form. Heinrich Christensen hat zu diesem Thema bereits 1898 eine nach wie vor sehr nützliche Studie vorgelegt (Die Sprache des byzantinischen Alexandergedichtes. *BZ* 7, 366–397), auf die sich Aerts weitgehend stützt. Im folgenden einige Bemerkungen sowie Ergänzungen. Wie Aerts zurecht bemerkt, schöpft der vielleicht nicht sehr kompetente Dichter aus der gesamten Bandbreite der ihm geläufigen Formen der griechischen Sprache und kombiniert sie hemmungslos, um den ursprünglichen Prosatext in Fünfzehnsilber zu übertragen.[5] Metrische Korrektheit scheint tatsächlich eine sehr wichtige Rolle bei der Abfassung des Gedichts gespielt zu haben. Aus diesem Grund kommen bisweilen epische Formen (z. B. κορυφαῖσι, πάις) neben volks-

5 Man vergleiche dazu auch die von Konstantinos Hermoniakos (1. Hälfte 14. Jh.) in 8799 Achtsilbern verfasste Troia-Geschichte. Dieser Text (im Titel als μετάφρασις bezeichnet) bemüht sich ebenfalls, vorliegendes Prosamaterial in Verse zu übertragen, und scheint mit den ihm zur Verfügung stehenden sprachlichen Mitteln eher skrupellos umzugehen.

sprachlichen zu stehen (etwa δενδρῶν). Darüber hinaus scheint der Bearbeiter der Sprache mitunter Gewalt anzutun, um sie ins metrische Korsett von vorgegebener Silbenzahl und verbotenen/erlaubten Betonungspositionen zu pressen. Es ist jedoch sehr schwierig, eine klare Linie zwischen sprachlich Akzeptablem und Inakzeptablem zu ziehen, wenn man es mit einer nicht standardisierten Sprachform zu tun hat, die noch dazu unzureichend erforscht ist. Die in Kürze erscheinende Grammatik des mittelalterlichen Griechisch wird voraussichtlich Licht in viele der unklaren Fälle bringen.[6] Für den Augenblick werden wir uns mit einem Blick in andere, ungefähr gleichzeitige Texte begnügen müssen, um die scheinbare Eigenart des vorliegenden Textes etwas zu relativieren. Aerts, der ein intimer Kenner auch volkssprachlicher Texte war und sich insbesondere jahrzehntelang mit der Chronik von Morea auseinandersetzte, geht in dieser Hinsicht vorbildlich behutsam vor und diskutiert alle zweifelhaften Formen im Kommentar. Dennoch scheint im vorliegenden Fall das altgriechische Erbe, zumal es sich um einen Text handelt, der direkt auf die Antike zurückgeht und der im Kommentarteil ständig älteren Texten gegenübergestellt wird, das Auge des Editors für die sprachliche Realität des 14. Jahrhunderts ein wenig getrübt zu haben. Auf den Seiten 16–25 behandelt Aerts Besonderheiten und „Anomalien“ der Sprache des Gedichts. In Widerspruch zu eigenen Äußerungen scheint Aerts immer wieder altgriechischen Standard für einen Text geltend machen zu wollen, der diesem Standard ganz offensichtlich nicht gehorcht. Zu εἰ δ’ οὖν („wenn nicht“, „andernfalls“) etwa bemerkt Aerts (S. 21), dass dies ein „problematischer Ausdruck“ sei, nimmt aber von einer Emendation Abstand, weil dieser Ausdruck zu oft in der byzantinischen Literatur vorkomme. Warum ist er dann aber problematisch? (siehe dazu auch LBG s.v.). Ähnliches gilt für die Genitiv-Plural-Form δενδρῶν, die unter Fällen von Akzentverschiebungen *metri causa* angeführt wird. Aerts selbst sagt, dass sie zu „vulgar“ δενδρόν gehört. δενδρῶν ist eine ganz übliche Form in volkssprachlichen Gedichten, und warum sollte sich diese Form nicht im Alexandergedicht finden, in dem so vieles andere auch „vulgar“ ist und eben nicht klassisches Griechisch? Derartige Bemerkungen des Herausgebers rufen den Eindruck hervor, dass die Sprache des Gedichts noch schlechter ist, als dies ohnehin der Fall ist.

Weiter ist ἤλθοσαν (S. 19) zwar keine klassische Form, aber bereits seit der Septuaginta belegt, und in der etwa zeitgleichen Metaphrase von Niketas Choniates’ Geschichte ist dies die Standardendung für die dritte Person Plural des

6 D. Holton / G. Horrocks, Grammar of Medieval Greek. Cambridge (in Druck).

Aorist von ἔρχομαι und all seinen Komposita.[7] Die zugegebenermaßen ungewöhnliche Form ἐλθέσθαι scheint in Analogie zu der ebenfalls relativ ungewöhnlichen Medialform μαθέσθαι als metrisch nützliche Alternativform gebildet worden zu sein. Das ebenso auffällige μαχεσθῆναι (neben weiteren Formen wie μαχεσθῶμεν) findet man ebenfalls in der Choniates-Metaphrase. Entsprechendes gilt für den Genetiv τείχων (S. 17) zu τεῖχος (in der Metaphrase sind die Formen von τοῖχος und τεῖχος zusammengefallen). Das in v. 63 auftretende ἐκέκραγε ist zwar eine (aufgrund der Kombination von Augment und Perfektendung) morphologisch etwas ungewöhnliche Form (S. 20), insgesamt in der Gräzität jedoch ausreichend gut belegt, sodass es keiner Verbesserung in ἐκέκραζε, wie sie Aerts vorschlägt, bedarf (im TLG sind 38 entsprechende Formen belegt, vor allem in älteren theologischen Schriftstellern. Die Verbreitung der Form ἐκέκραγε dürfte sich u. a. auf ihre Verwendung in Macc. 3. 5, 23 stützen). Optativformen werden in byzantinischen Texten oft im Sinne von Konjunktiv- oder Futurformen verwendet. So z. B. auch in Vers 122, wie Aerts im Kommentar zurecht anmerkt. Im Kommentar zu Vers 1056 hält er dies jedoch für unwahrscheinlich und korrigiert meiner Meinung nach zu Unrecht den Optativ in eine Futurform.

Wie in den meisten byzantinischen metrischen Texten wird auch im Alexandergedicht ausgiebig von Alternativformen Gebrauch gemacht, um den Vorgaben des Metrums gerecht zu werden. Das Phänomen ist im vorliegenden Fall besonders eindrücklich, weil der Dichter wie gesagt aus fast allen Bereichen des Griechischen schöpft. Da es für das Verständnis der bereits erwähnten sprachlichen Vielfalt des Textes von Bedeutung ist, hätte man in der Einleitung darauf hinweisen können. Besonders wichtige Alternativformen, da sie im Gedicht sehr häufig auftreten, sind etwa: morphologische Paare wie Λακεδεμόνοι/Λακεδεμόνιοι, πρέσβυς/πρεσβευτής, παῖς/πάις, συγγενέα/συγγενῆ; Perfektformen mit Aoristbedeutung neben Aoristformen wie εἴρηκε/ἔφησε, εἰρηκώς/εἰπών; alternierend sigmatischer Aorist-/Futurstamm neben starkem Aorist wie εὑρήσας/εὑρών, ἔβλεψα/εἶδον, καταλείψας/καταλιπών, εὑρήσῃ/εὕρῃ; weitere Paare wie δύνῃ/δύνασαι, ἐλθῆναι/ἐλθεῖν.

Abschließend sei noch erwähnt, dass mir die Metrik des Gedichtes im Vergleich zu anderen zeitgenössischen Werken teilweise ungewöhnlich vorkommt. Die häufig auftretende Erscheinung von zwei aufeinanderfolgenden betonten Silben innerhalb eines Halbverses ebenso wie die Trennung von syntaktisch eng

---

7 Siehe dazu jetzt M. Hinterberger, Bemerkungen zur Sprache der Choniates-Metaphrase, in U. Moennig (Hrsg.), „… ὡς ἀθύρματα παίδας“. Festschrift für Hans Eideneier. 2016 e-publication (www.edition-romiosini.de), 135 – 149.

miteinander verbundenen Wörtern durch die Zäsur zwischen erstem und zweitem Halbvers sind sonst eher selten.

AERTS weist wiederholt darauf hin, dass das Metrum von immanenter Bedeutung für die Sprache des Gedichts ist (sich die Sprache an das Metrum anpasst, wenn nicht gar die Sprache vom Metrum geformt wird). Daher respektiert er auch Abweichungen von der „üblichen" (d. h. aus der Schulgrammatik vertrauten) Akzentuierung. Die Partikel δέ zum Beispiel wird in der Handschrift oft ohne Akzent geschrieben, und meistens stimmt dies mit den metrischen Erfordernissen überein. AERTS übernimmt diese akzentlose Form zurecht in seinen Text. Generell bestätigt der vorliegende Text (eben durch seine strikte metrische Form), dass die Handhabung der Enklitika in byzantinischen Texten allgemein oft anderen als den von der Schulgrammatik vorgesehenen Regeln folgt. So übernimmt AERTS etwa in Vers 1890 die Lesung der Hs χεῖρα μου in den Text, während Reichmann in χεῖρά μου korrigiert hatte.[8]

Im Kommentar gibt AERTS eine Unmenge von hilfreichen Informationen zu einzelnen Wörtern und grammatischen Formen. Immer wieder weist er zurecht auf Wörter oder Bedeutungen von Wörtern hin, die im LBG (auch einfach „Trapp" genannt) oder im Lexikon von E. KRIARAS, Λεξικὸ τῆς μεσαιωνικῆς ἑλληνικῆς δημώδους γραμματείας. Thessaloniki 1967–, fehlen. Im Index (S. 243 – 254) sind Neologismen und seltene Wörter zusammengestellt. Hier liegt viel Material für die Nachträge zum soeben abgeschlossenen LBG vor.

Die vorliegende sehr sorgfältige und akribisch kommentierte Edition wird den soliden Ausgangspunkt für weitere Beschäftigung mit einem Text darstellen, der sich gerade in jüngster Zeit wieder verstärkten Interesses erfreut.[9]

Prof. Dr. Martin Hinterberger: University of Cyprus, Dept. of Byzantine and Modern Greek Studies, P.O. Box 20537, 1678 Nicosia, CYPRUS; siebens@ucy.ac.cy

---

8 Siehe dazu die detaillierte Darstellung von J. NORET, L'accentuation byzantine: en quoi et pourquoi elle diffère de l'accentuation „savante" actuelle, parfois absurde, in M. Hinterberger, The language of Byzantine learned literature. Turnhout 2014, 96 – 146, die in erster Linie auf Usancen in Prosatexten hinweist.

9 Neben JOUANNO, Emprunt (wie oben Fußnote 2) jetzt auch U. MOENNIG, A hero without borders: Alexander the Great in ancient, Byzantine and modern Greek tradition, in C. Cupane / B. Krönung (eds.), Fictional storytelling in the medieval eastern Mediterranean and beyond. Leiden / Boston 2016, 159 – 189, bes. 179 – 180.

Manuscrits grecs de la Fondation Martin Bodmer. Étude et catalogue scientifique par Patrick Andrist. Basel, Schwabe 2016. 193 S. 12 Farbtf.ISBN 978–3–7965–3349–5.

Die vorliegende Publikation nimmt sich zum Ziel, eine der wenigen Privatsammlungen griechischer Handschriften zu erschließen, die erst im 20. Jahrhundert entstanden sind. A(ndrist), der durch zahlreiche Arbeiten auf dem Gebiet der Kodikologie bekannt ist und bereits maßgeblich zur Erforschung der griechischen Handschriften in der Schweiz beigetragen hat,[10] stellt hier zehn Codices und zwei Fragmente bzw. Fragmentmappen vor, die alle von Martin Bodmer zwischen 1948 und 1970 angekauft wurden. In der knappen, aber inhaltsreichen Einleitung (7–13) wird die Geschichte der Sammlung und ihre Erforschung dargestellt. Fünf Manuskripte stammen aus der Bibliothek von Thomas Phillipps († 1872); zwei von ihnen (die ursprünglich zusammengehörenden Codices Bodmer 3 und 64) gehen auf das Collegium Claromontanum zurück und haben den bekannten Weg über die Sammlung von Gérard Meerman († 1771) in die Kollektion Phillipps beschritten (ein weiterer Teil dieses Codex ist der heutige Lond. Addit. 11890). Zwei Manuskripte (Bodmer 63 und Bodmer 136) stammen aus der Bibliothek von Ambroise Firmin-Didot († 1876).[11]

Die Handschriften bieten einen interessanten Querschnitt der griechischen Buchproduktion. Viele der beteiligten Hände sind im Tafelteil (12 hochwertige Farbtafeln) dokumentiert; zusätzlich dazu sind einige Manuskripte als Volldigitalisate zugänglich. Das vielleicht interessanteste Objekt ist die Fragmentmappe Cod. 24 (S. 59–68); es handelt sich um palimpsestierte Blätter, die aus dem Einband einer syrischen Handschrift herausgelöst wurden (Bibelmajuskel, schräge Spitzbogenmajuskel). Aufgrund des Erhaltungszustandes war es leider nicht möglich, alle palimpsestierten Texte zu identifizieren. Von besonderer Bedeutung ist das Fragment Nr. 6 (Hypothesis und Scholien zur Ilias aus dem 7. Jh.). Neben dem noch nicht abschließend behandelten, späteren Fragment, das zu den sog. Neufunden des Sinai-Klosters zählt,[12] handelt es sich um eines der ganz wenigen Zeugnisse über die Zirkulation dieses Textes im provinziellen Milieu in der früh-

10 P. Andrist / P. Canart / M. Maniaci, La syntaxe du codex. Essai de codicologie structurale. *Bibliologia*, 34. Turnhout 2013; P. Andrist, Les manuscrits grecs conservés à la Bibliothèque de la Bourgeoisie de Berne – Burgerbibliothek Bern. Catalogue et histoire de la collection. Dietikon/Zürich 2007.

11 Zu einem weiteren Codex aus dem Privatbesitz Didots vgl. R. Stefec, Aus der literarischen Werkstatt des Michael Apostoles. *JÖB* 60 (2010) 129–148, hier 130–133.

12 Τὰ νέα εὑρήματα τοῦ Σινᾶ. Athen 1998, 146 mit Abb. 61 (Nr. 26); M. L. West, Studies in the text and transmission of the Iliad. München/Leipzig 2001, 139 (Sigel X).

und mittelbyzantinischen Zeit und spielt daher eine gewisse Rolle in der Diskussion bezüglich der Mechanismen der Überlieferung der klassischen griechischen Literatur. Der ursprüngliche Buchblock des Codex Bodmer 25 (Tetraevangeliar: 69 – 81) stammt aus dem späten 10. bzw. frühen 11. Jh.; die lediglich durch eine neuzeitliche Notiz belegte Subskription (a. 997) würde zu dem Schriftbild außerordentlich gut passen.[13] Codex Bodmer 106 (113 – 115) besteht aus zwei kleinen Fragmenten eines Lektionars (11. Jh.). Aus der Terra d'Otranto stammt die bedeutende Ilias-Handschrift Bodmer 85 (13. Jahrhundert: 95 – 112)[14]. Der Rest der katalogisierten Handschriften spiegelt die Tätigkeit der griechischen (und teilweise westlichen) Kopisten der Renaissance wider. Zu den identifizierten Schreibern gehören Angelo Claretti aus Brescia (Cod. Bodmer 5, Anthologie: 25 – 45 [subskribiert]), Georgios Basilikos (Cod. Bodmer 8, Mathematiker: 47 – 57), Angelos Bergikios (Cod. Bodmer 63, Homerocentones: 83 – 88 [subskribiert]), Camillo Zanetti (Hauptteil des Cod. Bodmer 115, Kriegsschriftsteller: 117 – 129), Leonardo Bruni (Zuweisung hypothetisch) (Cod. Bodmer 136, Platon: 139 – 146) und Demetrios Damilas (Cod. Bodmer 184, Vita Aesopi: 147 – 152 [Teil des heutigen Codex New York, Spencer ms. 50]).

Gegenüber der von A. gewählten (wenig üblichen) alphabetischen Anordnung der Bibliographie am Ende jedes Katalogisats bietet die chronologische Anordnung den wesentlichen Vorteil, die Forschungsgeschichte getreu abzubilden (samt bekannten Phänomenen wie etwa Fehlerfortpflanzung und Rückschritten im Kenntnisstand). Bei der Ausführlichkeit der gebotenen Darstellung sowie der begrenzten Anzahl der vorhandenen Literatur wäre es vielleicht möglich gewesen, sogar eine annotierte Bibliographie zu bieten.

Die Katalogmaske ist in jeder Hinsicht durchdacht und wissenschaftlich fundiert, hat aber zwei Nachteile. Erstens ist sie aufgrund ihrer Ausführlichkeit nur bei optimalen Arbeitsbedingungen und einer beschränkten Anzahl der zu bearbeitenden Manuskripte anwendbar; bei der Katalogisierung größerer Bestände würde sie vermutlich zu einem völligen Stillstand der im Moment ohnehin nicht besonders intensiven Arbeiten führen. Schwerwiegender ist jedoch das Problem ihrer Lesbarkeit. Philologische Aspekte (Erschließung der Textzeugen für philologische Forschungen) treten hinter kodikologische völlig zurück, was dazu führt, dass der Katalog nur für eine begrenzte Anzahl von Spezialisten gut lesbar ist; ein Philologe, der nur an bestimmten Informationen interessiert ist, wird sich

13 Die Tafel 4 zeigt das f. 1^r (aus dem ursprünglichen Buchblock), wird aber durch ihre Legende ins ausgehende 11. oder frühe 12. Jh. datiert, obwohl in der Beschreibung (S. 69) korrekt Ende 10. Jh. / Anfang 11. Jh. festgehalten wird.

14 Die Handschrift ist interessanterweise im 15. oder 16. Jh. in Makedonien belegt (Besitzvermerk des Konstantinos Gazes, Priesters und Protekdikos von Zichnai; vgl. S. 108).

hier überfordert fühlen und unter Umständen auch zu Missverständnissen verleiten lassen. Da aber die paläographische und kodikologische Forschung unbedingt den Rückhalt der weitaus besser (wenn auch nur relativ) gestellten philologischen Nachbarwissenschaften braucht, um überhaupt überleben zu können, wäre es nützlich, über die Möglichkeit, die Lesbarkeit der gewählten Katalogmaske zu erhöhen, erneut nachzudenken.

Auf jeden Fall ist zu hoffen, dass A. seine Forschungen zu den griechischen Handschriften in der Schweiz fortsetzen kann. Die vorliegende Arbeit zeigt, dass auch kleine Bestände einen Beitrag zur byzantinischen Buchkultur und der allgemeinen Kulturgeschichte leisten können und daher unbedingt Unterstützung verdienen.

Dr. Rudolf Stefec: Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien, Postgasse 7/1/3, 1010 Wien, Österreich; rudolf.stefec@univie.ac.at

Spätantike, byzantinische und postbyzantinische Keramik, bearbeitet von Beate Böhlendorf-Arslan, mit einem Beitrag zur Geschichte der Sammlung von Gabriele Mietke. *Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst, Bestandskataloge*, 3. Wiesbaden, Reichert 2013. 784 p. 183 colour plates. ISBN 978-3-89500-986-0.
Ayşe Ç. Türker, Demre – Myra Aziz Nikolaos Kilisesi Bizans Dönemi Sırsız Seramikleri / Byzantine Unglazed Pottery of Saint Nicholas Church at Demre – Myra. *Adalya, Supplement Series*, 8. Antalya, Suna & Inan Kiraç Research Institute on Mediterranean Civilizations 2009. Text in Turkish and in English. 228 p. 130 colour and black-and-white images. ISBN 978-605-4018-06-2.

The creation of a catalogue of pottery is an art form in itself. This applies both for the catalogue of a museum collection as well as for the publication of a large ceramic assemblage from an excavation. A perfect catalogue would offer a good balance between scholarly description, readability and usability for archaeologists in search of a solid typo-chronology, practical references and easy to find comparisons. Its text should be transparent, the illustrations should be flawless, text and illustrations should be cross-linked in the most easy to understand way, and the catalogue as a whole should be crystal clear from the front to the back, and vice versa. The least one could ask from a catalogue is that it offers all relevant information on the provenance of the pottery described, as well as on the pottery dating based on the most recently published literature. However, for a catalogue of pottery perfection is not easily achieved, as the pitfalls are

manifold, and apparently hard to avoid. Both catalogues under review, respectively of Late Antique, Byzantine as well as Post-Byzantine ceramics, and of Byzantine unglazed pottery, show the merits and the hazards of this type of academic endeavour.

The first book concerns a comprehensive, if not extraordinary exhaustive inventory catalogue of the Sculpture Collection and Museum of Byzantine Art, which is part of the *Staatliche Kunstsammlungen zu Berlin* and is housed in the Bode-Museum on the city's *Museumsinsel*. This institute houses, amongst other things, an excellent collection of late Antique and Byzantine art and daily-life objects that can be roughly dated from the 3rd to the 15th century. For the first time the complete collection of pottery of the museum is now presented in a bulky volume titled *Spätantike, byzantinische und postbyzantinische Keramik*.

The catalogue is written and composed by the pottery specialist Beate Böhlendorf-Arslan, while it includes a useful contribution by the museum's curator Gabriele Mietke on the history of the Byzantine ceramic collection that shows that most pieces come from the art trade (particularly from dealers, entrepreneurs and collectors of the late 19th and early 20th century). Apparently, the first object (a small sherd of African Red Slip Ware) was accidentally bestowed to the museum by its curator Wilhelm Bode in 1898, but eventually the collection grew to a considerable 1,395 catalogued pieces.

All these ceramic fragments of Byzantine and Post-Byzantine times are now fully published in this volume; most of them are fragmentary, but there are also a few complete or half-complete pots. Every piece in the catalogue has an extensive description (including origin, measurements, fabric and surface treatment, shape and comparisons in the literature), as well as a black-and-white drawing and a colour photograph at the end of the book. Although there are a few unglazed items, the emphasis of the volume is on glazed table wares.

The pottery typology is ordered according to wares: first in line are the ones found in Istanbul with a white-coloured fabric (such as Unglazed White Ware, Glazed White Wares I–IV, Polychrome Ware and Proto-Maiolica), then come a few unglazed *terra sigillata* fragments (essentially the late antique Red Slip Wares), and these are followed by the glazed wares with a red-coloured fabric (ranging from Glazed Red Ware of the 8th–9th century to Italian Sgraffito Wares of the 15th – early 16th century). All the 1,395 pieces are catalogued as much as possible according to find spot: apart from Istanbul (the bulk of the material), one may notice material from Thessaloniki, Iznik, Pergamon, Izmir, Priene, Miletus, Lycia and Cilicia, Santorini/Crete?, Tunesia, Egypt, southern Russia, Uzbekistan, Rome, and from a shipwreck, after which remain 29 fragments of unknown origin.

The work done by Böhlendorf-Arslan is impressive and laudable. If anything, this book is a really thorough academic effort to arrange all the (mostly glazed) pieces of pottery in a typo-chronological way (although there are some provenance and dating errors). The main text is followed by a very useful glossary of German pottery terms, and after the bibliography one is treated on a concordance of inventory and catalogue numbers. *Gründlichkeit* is the word that springs into mind, even if she is not always using the mainstream terminology. It must not have been easy to arrange all these pieces in a systematic manner, as a book production on such a historical collection of Byzantine pottery finds is limited by what the collection has to offer.

However, notwithstanding the valuable information the book design is not very helpful to use this information. When one tries to actually work with this hefty and perhaps somewhat oversized catalogue, its usability unfortunately diminishes and diminishes. For starters, the book (in its hardcover version with overly thick high-gloss pages) is really heavy to handle, which makes finding cross-references and searching through the volume quite difficult. For the reader's sake, it would perhaps have been wise to have divided the 598 pages text and the 183 colour plates in two separate, more manageable volumes. Furthermore, it is a pity that the colour plates have only catalogue numbers (referring to the text somewhere deep in the hard to browse book) and no captions with an explanation on typo-chronology, that some colour images are quite (or even much too) dark which makes it challenging (if not impossible) to see the correct fabric and glaze hues, and that all the drawings and photographs lack size bars. This last omission is serious, as it creates difficulties in distinguishing small fragments from (almost) complete pots, and makes one wonder at every page how to read the illustrations.

The second catalogue is the publication by the archaeologist Ayşe Ç. Türker of a large amount of unglazed pottery finds (ca. 35,000 pieces) from the excavations in the Saint Nicholas Church complex in Demre/Myra. Although the title is bilingual *Demre–Myra Aziz Nikolaos Kilisesi Bizans Dönemi Sırsız Seramikleri / Byzantine Unglazed Pottery of Saint Nicholas Church at Demre–Myra*, the text is mainly written in Turkish, while there is a large summary of ca. 56 pages in English in the second part of the volume (alas without illustrations). Nevertheless, the summary is a valuable gift of Türker for all non-Turkish readers, as this is an important ceramic assemblage from one of the Byzantine key sites in south-western Turkey.

The volume starts with a survey of ca. 36 projects in Turkey and other parts of the eastern Mediterranean with similar published material, followed by a general chapter on pottery production in Medieval times and by a chapter on the ex-

cavation history of the Saint Nicolas Church during the years 1989 – 2000. After these introductory chapters, the author presents the seven studied find areas in the church, together with a description of the distribution of the pottery in these areas and their trenches. Several groups of unglazed pottery finds are then discussed according to typology and function, ranging from cooking pots to transport jars (*amphorae*) and liturgical vessels (*unguentaria*). At the end the book offers an appendix which includes the results of petrographical analyses on ten samples (which resulted in the distinction of seven separate fabrics).

Despite the good intentions clearly visible in these chapters, it is unfortunate that the stratigraphy of the described pottery groups remains quite unclear to the reader, which permanently raises questions like: what was actually found where? And: how did the author come to the dating of her pottery groups? Even more unfortunate is that the order, the provenance and the dating of the pottery groups in this catalogue are too often not easy to handle, if not outright incomprehensible. Perhaps this is partly due to the fact that the used literature seems to give the state-of-affairs of the late 1990s, and not much further.

One example is the presentation in the book of the first group of 522 fragments. This presentation contains twelve drawings (and only two black-and-white photos) of fragmentary cooking pots with a nearly complete profile, which are identified in five types based on their shape. The captions under the drawings include information on the find number, the type number and the measurements, but not on the dates of the pots. This last information can only be found in the text, where the main part of the cooking pot fragments is dated to the 10th–11th century, apparently on the basis of 'other small finds' and one coin of the late 10th – first quarter of the 11th century. In addition, one can read here that all 522 fragments are of 'local manufacture'. However, a closer look at the drawings of this group clearly suggests that the five cooking pot types have very different dates, starting as early as the 7th–8th century and the 8th–9th century, which can be based on similar looking published finds from Xanthos and Limyra (which are unfortunately not mentioned here). Furthermore, Türker's 'fifth type' contains in fact two different shapes of cooking pots, which need not only to be dated to the 7th–9th century, but also include an import from Cyprus.

This makes one wonder about the stratigraphy of the site, and about the question why Türker has not grouped and presented her finds according to their excavated contexts. Furthermore, if the author would have been more familiar with the literature after 2001, and would have studied publications in a wider regional perspective (including for instance published pottery finds from other sites in Lycia, in western Turkey and on Cyprus), she would probably have

given quite a lot of pots (including some of her amphora types) very different dates and very different provenances.

In short, although both publications on Byzantine and Post-Byzantine ceramics are fine books in their own right, and are to be welcomed as much needed publications of large amounts of ceramic material, they also contain quite important lessons for anyone who aspires to make the perfect pottery catalogue in the future.

Ass. Prof. Dr. Joanita Vroom: Faculty of Archaeology, Leiden University, P.O. Box 9514, 2300 RA Leiden, The Netherlands; j.a.c.vroom@arch.leidenuniv.nl

Stefan Burkhardt, Mediterranes Kaisertum und imperiale Ordnungen. Das lateinische Kaiserreich von Konstantinopel. *Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik*, 25. Berlin, Akademie Verlag 2014. 463 S., 28 (Siegel-)Abb., 1 Farbkarte. ISBN 978-3-0500-6486-4.

Der Mediävist Stefan Burkhardt (B.) legt mit diesem Buch die Druckfassung seiner 2012 angenommenen Heidelberger Habilitationsschrift vor, die im Rahmen des DFG-Schwerpunktprogramms 1173 „Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter" aus dem von Stefan Weinfurter geleiteten Teilprojekt „Mediterranes Kaisertum und imperiale Ordnungen zur Zeit Kaiser Friedrichs II. (ca. 1200 – 1250)" hervorging. Der Titel verdeutlicht die komplexe Struktur des Buches: Einerseits will B., methodisch gestützt auf die diffizile Kategorie „imperiale Ordnung",[15] ergänzend auch die des „Imperialen Erbes" (15), klären, was grundsätzlich das Konstrukt Kaisertum bzw. kaiserliche Herrschaft kennzeichnet und welchen Veränderungen dieses Konstrukt besonders durch die Entstehung mehrerer (als Kaisertum oder mit einem entsprechenden Anspruch) agierender Herrschaftskomplexe im Verlauf des 13. Jh. ausgesetzt war. Anderer-

---

15 B. beschreibt sie so (373): „Bei einer imperialen Ordnung handelt es sich um einen durch einen bestimmten Sektor (Politik, Wirtschaft, Religion) dominierten Komplex aus Ressourcen, Strukturen und Konzeptionen großräumiger Herrschaft, der auf ein bestimmtes Zentrum ausgerichtet war.[…]. Diese imperialen Ordnungen konnten sich … zur selben Zeit am gleichen geographischen Ort nicht nur hart bekämpfen, sondern auch gegenseitig durchdringen, koppeln und irritieren. Eine imperiale Ordnung war somit kein Territorialstaat und keine einheitliche Herrschaftshierarchie, die Religion, Wirtschaft und Gesellschaft gleichermaßen erfasste. Vielmehr waren imperiale Ordnungen mehr oder minder dichte „Wolken" und Netzwerke von Beziehungen, die sich einer einheitlichen Steuerung entzogen."

seits stellt ein letztlich hybrides Konstrukt das zentrale Untersuchungsobjekt seiner komparativ angelegten, räumlich auf imperiale Ordnungen im Mediterraneum fixierten Untersuchung dar: das „sogenannte lateinische Kaiserreich von Konstantinopel" (16). B. bezeichnet es als „eines der faszinierendsten Gebilde des hohen Mittelalters" (18), F. van Tricht sogar als „lateinische *Renovatio* von Byzanz",[16] H.-G. Beck indes als eine „Missgeburt der Kreuzzugsidee."[17]

Vom Ansatz und der Struktur dieser Arbeit her verbietet sich daher die Erwartung, man würde es mit einer neuen Geschichte des Lateinischen Kaiserreiches zu tun haben; vielmehr ist es das Anliegen B.s, genau herauszuarbeiten, was die Besonderheiten dieses Kaisertums ausmacht. Nach B. liegt der „Vorteil dieses Forschungsdesigns ... darin, die hochkomplexe Realität des Mittelmeerraumes diachron und synchron besser als mit ‚Reichskonzeptionen' fassen zu können" (373).

Im Zusammenhang damit will B. aber auch (im 2. Teil) auf die Fragen nach den Folgen der Lateinerherrschaft in der Ägäis und des „spannungsreichen Zusammenspiels von lateinischem und orthodoxem Christentum sowie Islam" für das Mediterraneum eingehen und dabei herausfinden, „welche Wirkung hinsichtlich einer Begegnung der Kulturen [...] bestimmte Strukturen – etwa Handel und Wirtschaft – in der langen Dauer" entfaltet hätten (19).

Der insgesamt weitgespannte Ansatz spiegelt sich in der Gliederung des Werks in die Hauptteile I. Konzeptionen des Kaisertums (21–216), II. Imperiale Ordnungen (217–255) und III. Kaisertum und imperiale Ordnungen (257–369) wider. Zur Fragestellung, Eingrenzung der Thematik, zur Terminologie und Herangehensweise äußert sich B. in der Einleitung, wo er u. a. betont, der „Mehraufwand des Untersuchungsdesigns" sei „durch ein ausgesprochen interessantes Untersuchungsfeld zu rechtfertigen", das dazu verhelfe, „die Analyse mittelalterlicher Kaiserkonzeptionen aus ihrer Begrenzung auf das römisch-deutsche Reich und Italien zu lösen, sowie [...] auch die Ergebnisse byzantinistischer Forschungen zur Beantwortung der Fragestellung nutzbar zu machen." (16). Obwohl nun das Lateinische Kaiserreich (= LKR) an sich das konkrete, zentrale Untersuchungs- bzw. Demonstrationsobjekt B.s darstellt, unterlässt er es, seinen Lesern einen gesonderten, soliden Überblick zur Geschichte und Erforschung des LKR an die Hand zu geben. Stattdessen „referiert" er „aus Gründen der Übersichtlichkeit [...] die

16 F. van Tricht, The Latin *Renovatio* of Byzantium. The Latin Empire of Constantinople (1204–1228). *The medieval Mediterranean*, 90. Leiden/Boston 2011, besprochen von B. Hendrickx, *BZ* 105 (2012) 353–256. – N. b.: Im Folgenden wird von B. zitierte Sekundärliteratur gemäß ihrem Kurztitel zitiert, z. B. Lock, Franks (1995), bei Wiederholung ohne Jahreszahl.

17 In H.-G. Beck, Vom Umgang mit Ketzern. Der Glaube der kleinen Leute und die Macht der Theologen. München 1993, 84.

wichtigsten Ereignisse seiner Geschichte“ B. mit einem Minimum an Belegen im Schlussteil der Einleitung (16), dem ein halbseitiger Überblick über die mit dem LKR neu entstandenen Herrschaftsbereiche folgt (16–18). Für den Umstand, dass dieses Reich „bislang erstaunlich wenig Berücksichtigung in der Forschung“ (18) gefunden habe, führt B. nur drei (ergänzungsbedürftige, z.T. eher die Byzantinistik als die Mediävistik quasi belastende) Begründungen[18] an, mit denen er zugleich eher dürftige Hinweise zum Forschungsstand über das LKR im engeren Sinn[19] bzw. im Rahmen der Kreuzzugsforschung und zur Quellenlage (18–20) verbindet.[20] Den weit ausholenden, freilich öfter mit übermäßig langen (gelegentlich überflüssigen) Zitaten aus Quellen und (nicht selten veralteter) Sekundärliteratur bestückten Band beschließen eine „Zusammenfassung“ (371–377),[21] die gern etwas konziser hätte ausfallen können, ein Anhang (Abbildungs- und Siglenverzeichnis, Quellen- und Literaturverzeichnis), ein Register zu Personen und Orten, aber kein

18 Die pauschale Aussage „Zweitens trat ein eigentümliches Desinteresse der Byzantinisten hinzu, galten für sie doch die lateinischen Eroberer als Barbaren“ (18) wird von B. bezeichnenderweise nicht belegt. Wer so sprechen wollte, könnte sich zwar auf Byzantiner berufen, wie z. B. Niketas Choniates, Historia ed. van Dieten, 574, 38; 579, 69; 580, 95; 649, 81 (diese Stelle zitiert auch B. 310, Anm. 1541), müsste aber die Differenziertheit der Gesamtmenge diesbezüglicher Aussagen beachten, vgl. L. Isnenghi, La quarta crociata e la questione d’identità […], in P. Piatti (ed.), The Fourth Crusade revisited. Vatikanstadt 2008, 106–128, hier 110–115.

19 Z. B. kein Hinweis hier oder im Lit.-Verzeichnis auf M. Angold, The Fourth Crusade. Event and Context. Harlow 2004 und A. Carile, Per una Storia dell’impero Latino di Costantinopoli (1204–1261). Seconda edizione ampliata. Bologna 1978. Vgl. auch unten zur Bibliographie.

20 Hier hebt B. als byzantinische Quellen zum LKR nur die „Berichte“ von Niketas Choniates und Georgios Akropolites hervor, weil er nur sie benutzt hat. Bei den vielen Niketas-Zitaten verweist er zwar stets auf J. L. van Dietens Edition im CFHB von 1975, doch *alle* von B. genannten Seitenzahlen sind die der Bonner Edition von I. Bekker (1835), auf der ja auch die von B. durchgehend benutzte deutsche Übersetzung von F. Grabler von 1958 beruht. Deshalb auch folgen alle von B. im griechischen Wortlaut angeführten Niketas-Zitate der Bonner Ausgabe. Das wiederum (plus diverse Abschreibfehler) erklärt deren Abweichungen vom CFHB-Text. Was Akropolites betrifft, so blieb B. die exzellente Übersetzung (samt Kommentar) von R. Macrides, George Akropolites, The History. Introduction, translation and commentary. Oxford 2007 unbegreiflicherweise unbekannt. Als Übersetzung benutzte er, ungeachtet höchst kritischer Rezensionen (vgl. D.-R. Reinsch, BZ 86/87 [1993/94] 121–128), immer die (oft fehlerhafte) deutsche Übersetzung von W. Blum von 1989. Vgl. zu Korrekturen der Übersetzungen auch unten.

21 Doch findet sich in I.4 ein „Zwischenfazit: Mediterranes Kaisertum – Virtuelles Kaisertum“ (205–216) mit einer Reihe wichtiger Erkenntnisse. Zu ihm gesellt sich noch mitten im Abschnitt I.3.3 (am Ende eines Unterabschnitts) ein verstecktes Zwischenfazit (179) und weitere solcher Zwischenfazits am Ende von III.1(286), III.2 (317 f.), III.3.2 (361 f.). Es wäre wichtig (und zudem ein Dienst am Leser) gewesen, deren Ergebnisse auch in die End-Zusammenfassung erkennbar mit einfließen zu lassen.

Sachregister, dann Tafeln mit Siegelabbildungen sowie eine kartographisch mäßige Farbkarte des LKR (u. seiner Nachbarn), ohne Zeitstellung.

Im Hauptteil I betont B., „das Kaisertum“ sei eine Fiktion, weil es ganz unterschiedliche „Auffassungen von Kaisertum und kaiserlicher Herrschaft“ gebe, weshalb sich eben „gerade beim Kaisertum [...] in besonders starker Ausprägung Charakteristika eines ‚hybriden Phänomens‘ <zeigen>: die Vermischung von immer bereits Vermischtem.“ Der folgende Satz verweist aber nach Ansicht des Rezensenten (= Rez.) indirekt auf ein Grundproblem der Arbeit: „Es ist kaum möglich, diese Komplexität stets adäquat abzubilden, Schwerpunktsetzung und Vereinfachung sind notwendig. Um im Folgenden analytische Schärfe zu gewinnen, gilt es zunächst – die Gefahren holistischer Begriffsbildung stets im Auge – von größeren Vergleichsgrößen auszugehen und erst im Detail sich in die Niederungen der nahräumlichen Verflechtung vorzutasten.“ (21): Denn just bei Letzterem verfährt B. wiederholt (mehr oder weniger) nachlässig. In I.1 und I.2 untersucht B. inwieweit „Fürstliche Herrschaft und Herrschaft des städtischen Meliorats“ bzw. „Königliche Herrschaft“ Gemeinsamkeiten oder Unterschiede zu kaiserlicher Herrschaft aufweisen, und in Teil I.3, was „kaiserliche Herrschaft“ ausmacht (hier zu Byzanz, 31). Dabei versucht er in I.3.1 „Das Überschreiten der Ranggrenze“ (31–81) an einzelnen Gedankenkomplexen, Elementen bzw. Aspekten, die sich auf 10 Abschnitte ungleicher Stringenz und Wertigkeit verteilen, genauer zu verdeutlichen.[22] Sie handeln von der Rolle, die der „Eroberungsgedanke“ (32–42),[23] der „Wahlgedanke“ (42–51)[24] oder der Papst für das Kaisertum

22 Bemerkungen zu diesem Abschnitt: B. (38) übergeht die 1198/99 erfolgte Erneuerung und Ausweitung der byzantinischen Privilegien für Venedig (F. DÖLGER / P. WIRTH, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reichs, 2. Teil. München 1995, Nr. 1647); das neue Privileg war bis zur Wendung der Kreuzfahrer gegen Alexios III. in Kraft. – In 41, Anm. 134 enthält der Hinweis auf REZ., Bedeutung (1972), irrige Seitenangaben: lies 58–60. – 41 f. übergeht B. das 1201/02 ergangene Angebot der Byzantiner an Kalojan, ihn in Konstantinopel zum Kaiser zu krönen und ihm einen Patriarchen zu geben, wie aus RIN 6 (Nr. 142), 234 hervorgeht, vgl. REZ., Das Papsttum und der orthodoxe Südosten Europas 1180–1216, in E.-D. Hehl / I.-H. Ringel /H. Seibert (Hrsg.), Das Papsttum in der Welt des 12. Jahrhunderts. Stuttgart 2002, 137–184, hier 168. – 42, Anm. 137: Vgl. zur dort behandelten Stelle aus den *Gesta Innocentii* auch REZ., Bedeutung, 25–28.

23 Mit der „Denkfigur“ des Theodor Dukas von Epiros als „Heerkaiser“, der sich „nach siegreichen Feldzügen [...] 1227 im gerade eroberten Thessalonike zum Kaiser krönen ließ“ (42) macht es sich B. zu einfach, weil er die sattsam von D. NICOL, A. STAVRIDOU-ZAFRAKA und dem Rez. erklärte Tatsache ignoriert, dass Theodor sich bald nach der (Ende 1224 erfolgten) Eroberung wohl 1225 ausrufen ließ und zuvor schon von Teilen des Episkopats als kaisergleich angesehen wurde, nicht zuletzt wegen seiner edlen Abkunft. Die Bedeutung dieses Faktors thematisiert B. erst in „Designation und Herkunft“, übergeht dort aber Theodor Dukas. So ist auch 138, Anm. 704 die (versehentliche) Datierung der „Kaisererhebung“ Theodors auf 1230 in 1225 zu ändern, wie analog

spielen, gelten aber auch den Möglichkeiten zur Herrscher-Absetzung, der Bedeutung zentraler städtischer Regierungssitze („Zentralstadt", „Rom", „Konstantinopel", „Andere Städte",[25] „Städte und ihr Römertum") oder dem Komplex „Designation und Herkunft." [26] In I.3.2 „Herrschaftsbereiche und Herrschaftsfunktionen" (81–111) betrachtet er „einige Punkte [...], die – in enger Wechselwirkung mit verschiedenen gesellschaftlichen Strukturen – die Spezifika kaiserlicher Herrschaft, vor allem im Unterschied zur königlichen Herrschaft, ausmachten" (82). Die Untergliederung spiegelt den jeweiligen Fokus wider: Außen und Innen – Heilsgeschichtliche Funktionen – Säkulare Funktionen. Abschnitt I.3.3 „Kaiserliche Repräsentationskultur" (111–205) widmet sich den diversen „Distinktionsmerkmalen", die über „die Inszenierung des kaiserlichen Ranges, etwa in Bauten, in Ritual und Zeremoniell" vermittelt werden, zugleich aber auch „konzeptionelle Elemente des Kaisertums" erkennen lassen. Anhand der „Analyse der dynamischen Veränderungen dieser Elemente, d. h. ihrer Hybridisierung", konnte B. „Rückschlüsse auf die Veränderungen der gesellschaftlichen Gegebenheiten [...] ziehen, die sich auch in der Konfiguration der höfischen Gesellschaft widerspiegelten." (111). Er untergliedert diesen Abschnitt wie folgt: Wege kaiserlicher Ritualdynamik – Falsche Kaiser – Die Kaiserkrönung – Ort und Koronator (120–123) – Einzug, Akklamation und Salbung (123–131)[27] – Krönung

auch 212 (1. Zeile) das Datum 1227 in 1225. – Noch 42: Dass der hier erwähnte „Erzbischof von Ohrid", der erneut 130, Anm. 652 (im Akropolites-Zitat) als „Demetrios [...], der Erzbischof von Bulgarien" auftaucht und nochmals 212 als „Demetrios Chomatenos" begegnet, ein- und dieselbe Person ist, wird dem Leser nirgends vermittelt.

24 Prägnant ist B.s zentrale Beobachtung (46) zum Märzvertrag von 1204: „..einzigartig für den Bereich der Weltgeschichte: die vertragsmäßige Schaffung eines Kaiserreiches einschließlich der entsprechenden obersten geistlichen Gewalt und der Abgrenzung von weltlicher und sakraler Sphäre." – 47: Bezüglich der „Patriarchenwahl" problematisiert er allerdings weder hier noch an anderer Stelle (wie 122 und 267) die kanonistisch widerrechtliche Einsetzung eines lateinischen Patriarchen in dem bis 1204 auch von päpstlicher Seite nie angezweifelten orthodoxen Patriarchensitz Konstantinopel als solche.

25 So wird auch 66 f., Thessalonike hervorgehoben, dabei aber (67), wie auch später (85 und 199, im Text zu Anm. 1033) Kaiser Theodor I. Laskaris von Nikaia mit Theodor Dukas von Epiros verwechselt.

26 Man trifft hier (72) auf die unkritische Feststellung B.s:" Ein griechischer Kaiser sollte in den Augen der byzantinischen Elite auch Grieche sein." Hierfür verweist er auf den unbelegten Satz von Lock, Franks (1995), 39:" *The God protected city rightly belonged to the ruler of the Byzantine empire, who must be a Greek.*" Letzteres wäre nur richtig, wenn *Greek* auch „griechischsprachig" hieße, ohne ausschließlich einen ethnischen Griechen zu bezeichnen. B. aber versteht schlichtweg hier und an anderen Stellen unter „byzantinisch" immer „griechisch."

27 Zu 130 (mit Anm. 648–650) hätten B.s Erörterungen zur Salbung (in Nikaia und Epiros) nach 1204 von M. Angold, Church and Society in Byzantium under the Comneni 1081–1261. Cambridge 1995 (^{2}2000), 542–547 profitiert. – Die Konkretisierung der Salbung in Byzanz geschah

und Insignienreichung (131–140)[28] – Laudes, Schilderhebung – Zeremonialdynamik (142–149)[29] – Die Abgehobenheit des Kaisers – Reichtum – Kleidung und Insignien (154–163) – Porphyr und Purpur – Kaiserzeremoniell (169–177)[30] – Zeitsouveränität und Schweigen – Das Kaisertum und der Raum (179–185) – Siegel und Münzen (185–195) – Titel und Hierarchiegenese (195-–205).[31] – Mit dem Zwischenfazit I.4 (205–216) schließt B. die Kern-Abschnitte I.2. und I.3 seiner Analyse der „Legitimationsgrundlagen und Ausdrucksformen kaiserlicher Herrschaft" (217) ab.[32]

---

wohl doch eher im Hinblick auf die Salbung der lateinischen Kaiser als auf die Salbung Kalojans 1204; vgl. zu letzterer auch Rez., Das Papsttum, 172.

28 Der Artikel von K. Wessel, Insignien. *RbK* 3 (1978) 369–498 wurde nie konsultiert.

29 Vgl. zuletzt S. Burkhardt, Court Ceremonies and Rituals of Power in the Latin Empire of Constantinople, in A. Beihammer / S. Constantinou / M. Parani (eds.), Court Ceremonies and Rituals of Power in Byzantium and the Medieval Mediterranean. Comparative Perspectives. Leiden, Boston 2013, 277–290.

30 In diesem Abschnitt hat B. das von ihm an sich registrierte Werk von Dagron, Emperor and priest (2003) nirgends berücksichtigt, auch nicht 174, Anm. 904.

31 Die Ausführungen B.s 198 f. und 200 zum Gebrauch des Despotes-Titels im LKR, besonders im Fall des Bulgaren Alexius Slaw/Aleksij Slav, der als Schwiegersohn Kaiser Heinrichs den Titel als Hofwürde verliehen bekam, sind unscharf. B. trennt nicht genau zwischen Herrschertitel und Hofwürde, Slav erhielt letztere. Vgl. Rez., Bedeutung, 101 und B. Ferjančić, Despotes. *LMA* 3 (1986) 733–734. Nochmals nennt B. in III.3, 326 den Despotes-Titel Slavs ungenau einen „Herrschertitel". Vgl. auch unten. – 202: B. übernimmt unkritisch Akropolites' negative, parteiische Bewertung der Titelvergabe durch Kaiser Theodor Dukas. – 203: Statt Navigasio lies Navigaioso.

32 210, Anm. 1090 fehlt im Kontext mit dem Tod des Bonifaz von Montferrat ein Hinweis auf die kritischen Äußerungen des Niketas Choniates, ed. van Dieten, 636, 52–61 (s. Apparat, nur in der Hss-Familie LO). In Grablers Übersetzung konnte B. sie natürlich nicht finden, wohl aber in Rez., Bedeutung, 82. — 211, Anm. 1092: ergänze zu Kalojans Krönung Rez., Das Papsttum, 169–172. – Die Ansicht B.s 211, vor allem die Erbeutung imperialer byzantinischer Insignien unter Zar Ivan I. Asen habe Kalojan veranlasst, die ihm vom Papst verliehene Königswürde als Kaisertum zu bezeichnen, verkennt, dass bei den Bulgaren die Erinnerung an das erste Bulgarische Reich und seine Zaren virulent geblieben war, vgl. I. Dujčev, Le problème de la continuité dans l'histoire de la Bulgarie, in H. Birnbaum / S. Vryonis, jr. (eds.), Aspects of the Balkans. Continuity and Change. Berlin 1972, 138–150. – 212, wo B. eine Chomatenos-Aussage referiert, fehlt der direkte Quellenbeleg aus der Edition des Rez. (Demetrii Chomateni Ponemata diaphora. Berlin /New York 2002, Nr. 114, 370–378, hier 372 § 3; im deutschen Regest: 225*–230*, hier 226*); die 212 Anm. 1095 genannte Arbeit Angelov, Ideology (2007), 6 verweist nur auf Sekundärliteratur. (N.b.: Lies in Anm. 1095 hinter 6 einen Punkt statt des Doppelpunkts, weil das dort folgende Zitat „The *Kaiseridee* [...] victor" nicht auch auf S. 6, sondern 10 steht). – 213, Anm. 1100: B. interpretiert die Akropolites-Stelle, 34 unscharf, vgl. aber Rez., Kaisertum (1992), 156 und Stavridou-Zafraka, Ideology (2006, recte 2005), 323.

In Teil II „Imperiale Ordungen“ fragt B. einleitend „nach der Wirkung bestimmter Ordnungsvorstellungen, der Etablierung und dem Zerfall bestimmter Ordnungskonfigurationen“, denn nur so lasse sich „die Konzeption Kaisertum nicht nur in ihrer inszenativen Dimension fassen, sondern auch in ihrer Bedingtheit durch die entsprechenden Herrschaftsverbände, ihrer Stellung und Wirkung in ‚der Welt‘ “ (217). Hier auch erklärt B. zunächst (218), dass er die Kategorien „Reich“ („idealtypisch“ in sieben Punkten definiert) und „Imperium“ als ungeeignet, weil „unterkomplex“, für seine Arbeit erachtet; denn sie brächten, kurz gesagt, folgende vier Nachteile mit sich: a) die „Überbewertung räumlicher Grenzen und die Unterbewertung der personalen und multisektoralen Dimension imperialer Herrschaft“; b) den Widerspruch zwischen der Existenz „imperialer Komplexe“ (gebildet aus unterschiedlichen Sektoren von Politik, Wirtschaft und Religion) und einem vom Territorialprinzip abgeleiteten „Alleinvertretungsanspruch“; c) die Negierung (bei der „Fokussierung auf Imperien und deren Aufeinanderfolge) der etwa in unterschiedlichen „Erhaltungs- und Transferprozessen“ wirksamen „Persistenzen [...] nach dem Untergang eines Reiches“, obwohl diese „fester Bestandteil mittelalterlicher Theorien“, z. B. Translationslehren, seien; d) die „Fixierung auf die Kategorien ‚Reich‘ und ‚politische Herrschaft‘ “, weil sie zur „Vernachlässigung der symbolische Sprache und anderer Formen imperialer Herrschaft“ geführt habe (219 f.). Deshalb bevorzugt B. die Kategorie der *imperialen Ordnung*, unter der er auch (ergänzend zur Definition oben in Anm. 15) einen „ ‚übermächtigen‘ Herrschaftsverband“ versteht (223).

Aber was kennzeichnet die „imperialen Ordnungen des hochmittelalterlichen Mediterraneum“, wie lassen sie sich präzise erfassen? Hierfür benennt B. sechs Kriterien: 1. ein „überragendes militärisches, wirtschaftliches oder sakrales Potential“, das den „Leiter“ einer imperialen Ordnung befähige, „im Ernstfall konkurrierende Ordnungskonfigurationen“ zu bedrohen oder zu stören; 2. „überragenden Reichtum“; 3. „die Seemächtigkeit“; 4. den „effektiven Einzug von Abgaben bzw. Erhalt von Unterstützung“, ersetzbar durch „dauerhafte Privilegienkonfiguration“; 5. „einen weiten Horizont der politisch-diplomatischen bzw. wirtschaftlichen Beziehungen auch außerhalb des engeren ‚Herrschaftsverbandes‘ “; sowie 6. „mindestens faktische sektorale Hegemonie“ (220 – 222, vgl. 374). Er fügt hinzu, dass sich die imperialen Ordnungen graduell unterscheiden konnten, „je nach Art des vorherrschenden Sektors“ (220 – 222, vgl. 374), und erblickt „im Bereich des lateinischen Kaiserreichs [...] eine entsprechende Überschneidung verschiedener imperialer Ordnungen“ (222). Nach zutreffenden Überlegungen zur Wechselwirkung von Kaisertum und imperialer Ordnung konstatiert B. am Ende der Einleitung zu Teil II, im Westen sei es „Usurpatoren und Aufsteigern [...] ab einem bestimmten Zeitpunkt nicht mehr <gelungen>, die Ranggrenze zu überschreiten.“ Denn das Papsttum habe dafür gesorgt, dass hier

„ganz anders als im Osten praktisch keine kaiserliche Herrschaft neben dem Kaiser existierte," auch wenn „es einige kaisergleiche Herrscher" gegeben habe – die lange Liste reiche von den „normannischen Königen Siziliens über manche Könige der iberischen Halbinsel bis zu den Königen Jerusalems, aber auch den Dogen Venedigs und den Päpsten" (223).

In II.1 „Realtypen imperialer Ordnungen" (224–240) fragt B., welche „Herrschaftsverbände" gemäß den genannten Kriterien als imperiale Ordnung gelten könnten, und macht dabei im 12./13. Jh. „fünf Realtypen" aus, nämlich „1. Das byzantinische Reich vor 1204; 2. Zeitweise die arabischen Herrschaften des Mittelmeerraumes; 3. Der Herrschaftsverband um das imperiale Königtum der normannischen Herrscher; 4. Das römisch-deutsche Imperium unter Heinrich VI. und Friedrich II.; 5. Die Seeimperien der italienischen Handelsstädte (Venedig, Genua)." (224). Anschließend nennt B. „mit Einschränkungen" sieben Herrschaftsverbände, nämlich „1. Das Reich unter dem imperialen Königtum Konrads III. und dem Kaisertum Barbarossas; 2. Spanische Reiche (etwa Aragon und Kastilien); 3. Das Königreich Jerusalem; 4. Die Nachfolgereiche des Byzantinischen Kaiserreiches; 5. Das lateinische Kaiserreich von Konstantinopel; 6. Der Herrschaftsverband um das imperiale Königtum Ludwigs des Heiligen; 7. Das Papsttum." (224).

Dieser Reihung entsprechen weitgehend die Unterabschnitte von II.1, doch warum thematisiert B. hierbei zwar „Byzanz vor 1204" und die „Nachfolgereiche des Byzantinischen Reiches" (224–226), übergeht aber das LKR? Was überdies verwundert, ist B.s apodiktischer Satz, die „Nachfolger des Byzantinischen Reiches, also die Reiche von Nikaia, von Epirus und Trapezunt, konnten keine imperiale Ordnung aufbauen" (225), da er ja ihrer zuvor konstatierten, eingeschränkten Zuordnung zu den „Realtypen" imperialer Ordnungen widerspricht. Der Leser erfährt auch an dieser Stelle nichts zu Epirus und zu dem von B. erstmals hier erwähnten Trapezunt.[33] Das von B. auch nur mit Einschränkung den imperialen Ordnungen zugerechnete Papsttum (233)[34] wird hingegen als derart kraftvoll in fast allen Bereichen, inklusive der „Dominanz im religiösen Sektor" ge-

33 Zu 225, Anm. 1135: Neben dem allein (lediglich mit Blick auf Nikaia) genannten Artikel des Rez., Kaisertum, der sich auch auf Epirus und Trapezunt bezieht, wäre noch auf A. Stavridou-Zafraka, Ideology zu Epiros und – im selben Sammelband wie letzterer – S. Karpov, The Black Sea region, before and after the Fourth Crusade, zu Trapezunt hinzuweisen.

34 Man fragt sich, warum die orthodoxe Kirche (des Patriarchats Konstantinopel), die B. (258) doch auch den imperialen Ordnungen zurechnet, hier nicht mit auftaucht und auch sonst nirgends von ihm in ihrer (noch über das Patriarchat Konstantinopel hinausgehenden) Struktur genauer beschrieben wird. Indes ist mit B. (264) festzuhalten, dass sie sich als „wichtiges tragendes Element einer politischen imperialen Ordnung erweisen und auch als machtvolle Trägerin eines imperialen Erbes fungieren" konnte.

schildert, dass man sich einerseits fragt, warum es (wegen der mangelnden Seeherrschaft) nur eingeschränkt als „imperiale Ordnung“ gelten kann, andererseits aber, ob es nicht doch von B. in seiner Stärke überschätzt wird, etwa angesichts seiner nur bedingt wirkmächtigen Dominanz in der orthodox geprägten ‚Romania‘ (vgl. III.1). In II.2 widmet sich B. Fragen der synchron und diachron unterschiedlichen Wahrnehmung oder Bezeichnung der von den imperialen Ordnungen durchdrungenen, geprägten und beherrschten Räume; sowie im Zusammenhang damit den Kommunikationsbedingungen (234 – 240). Anschließend geht B. in II.3 den „tragende<n> Elemente<n> der imperialen Ordnungen“ nach (241 – 255), d. h. der „breite<n> Bevölkerung“, wie auch den Leuten oder Gruppen, die der „Stabilisierung imperialer Ordnungen“ dienten (244).

Besonders wichtig ist Teil III „Kaisertum und imperiale Ordnungen“, worin B. anfangs nach dem Stellenwert der „Sakralität“ bzw. den „religiösen Faktoren bei der Strukturierung einer imperialen Ordnung im hochmittelalterlichen Mediterraneum“ fragt (257 f.). Unterabschnitt III.1.1 gilt daher auch der „Sakralität“ (259 – 263); er setzt mit B.s Beobachtung ein, das LKR habe „peu à peu“ das „sakrale Kapital“ seiner Reliquien aufgebraucht. B. führt genauer aus, um welche Objekte und um welche Werte es dabei geht, bezieht aber auch andere Aspekte mit ein, wie den Umgang mit anderen Religionen oder den Orthodoxen. Letzteren gilt daher III.1.2 „Der Umgang mit dem Anderen“ (263 – 276), d. h. primär dem Verhältnis zu den Orthodoxen bzw. der Unionsfrage. Hier lassen die an sich richtigen Darlegungen zu Balduins I. Vorgehen in der Unionsfrage allerdings außer Acht, dass sein Vorschlag an Innozenz III. zur Einberufung eines Konzils (265) nur das aufgriff, was vor 1204 Alexios III. Angelos gefordert hatte.[35] Die Darlegungen über den Fortgang bzw. das Scheitern der Unionsgespräche zwischen den Orthodoxen und Kaiser Heinrich oder den Legaten Innozenz‘ III. (266 – 273) und zum Vergleich des Königreichs Jerusalems mit dem LKR (273) hätten durch Berücksichtigung neuerer Literatur gewonnen,[36] was auch für Bemerkungen zum Vorgehen der Lateiner gegen Ketzer in „Makedonien“ (recte Thrakien) gilt.[37] In III.1.3 thematisiert B. mit

---

35 Vgl. Rez., Papsttum, 162.

36 Vgl. z. B. zum Schisma oder den Azymen (266) die Arbeiten von A. Bayer, Spaltung der Christenheit. Das sog. Morgenländische Schisma vom 1054. Köln 2002, und G. Avvakumov, Die Entstehung des Unionsgedankens: die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche. Berlin 2002; zu den Unionsverhandlungen (268 f.) u. a. Rez., Papsttum 175 f., und zum Vergleich Kgr. Jerusalem/LKR auch R. Hiestand, Das Papsttum und die Welt des östlichen Mittelmeers im 12. Jahrhundert, in Hehl/Ringel/Seibert (Hrsg.), Das Papsttum, 185 – 206, hier 189 ff., der auch implizit die Problematik der Errichtung und Ausdehnung des Lateinischen Patriarchats von Konstantinopel klar beleuchtet.

37 Vgl. etwa P. Soustal, Thrakien (Thrākē, Rhodopē und Haimimontos). *TIB*, 6. Wien 1991, 103, 131 und 401. B. führt, wie so oft, nur Gerland, Geschichte (1905), 90 an.

klugen Beobachtungen die „Interne Kirchenpolitik" (277–286)[38] und konstatiert in der Zusammenfassung des Teils III.1, dass „der lateinischen Kaiser kaum je" in der Lage war, die „seinem kaiserlichen Rang" entsprechenden, „heilswirksamen" Funktionen zu erbringen (280).

Mit den Teilen III.2.1–3 möchte B. ergründen, warum sich das LKR im Vergleich zu den byzantinischen Nachfolgestaaten nach 1204 in einem schlechteren Zustand befand. Seine diesbezügliche Analyse gilt daher den Problembereichen 2.1 „Herrschaftserfassung", 2.2 „Herrschaftsdurchdringung" (291–306); in 2.3 dann dem „Mangel und Überfluss" (306–318), also der „Verteilung der Ressourcen" im LKR. Die Darstellung der komplizierten Situation, in der sich das LKR in seiner Frühphase angesichts der Abwanderung größerer Teile der byzantinischen Elite aus Archonten bzw. „subordinierte<n> Herrschaftsträger<n>" (291) in die Region Nikaia (aber auch in die hier übergangene Region Epiros),[39] ist insgesamt aufschlussreich, aber öfter ergänzungsbedürftig. So waren z. B. die (293 f., Anm. 1448) im Niketas-Zitat (Bonn 800 = 612 van Dieten) erwähnten Männer aus der Gefolgschaft Alexios III., die sich nach dessen Gefangennahme (Anfang Nov. 1204) durch Bonifaz von Montferrat[40] Zar Kalojan zugewandt hatten, durch ihre Kooperation mit ihm an der Auslösung des thrakischen Aufstandes wesentlich beteiligt.[41] Wenn nach B. im 12. Jh. „auch die Funktion der Themenorganisation zusammengebrochen zu sein" schien (317), so ist das eher unzutreffend, weil sich (nach 1210) in Epiros, aber auch im Reich von Nikaia (nach 1205/08) die Themenorganisation durchaus als relativ intakt darstellte und quasi das Rückgrat der Herrschaftsdurchdringung bildete. Diesen Teil schließt ein Fazit „zu den herrschaftsstrukturellen Problemen" des LKR ab (317 f.), das man verkürzt so umreißen kann: 1. Der Versuch, dort „eine lehnsrechtliche Basis" in Form einer dauerhaften Verwaltungsstruktur zu errichten, wie sie „für die Etablierung einer imperialen Ordnung" inklusive der „Akkumulierung eines überragenden Reichtums" benötigt wurden, misslang. 2. Da die zu geringe Stärke des Kreuzfahrer-

---

38 Zu den von Niketas Choniates, ed. van Dieten, 620, 65–66 (Fassung LO) erwähnten Strafmaßnahmen des Bonifaz von Montferrat gegen Leute, die sich an einem (von B. übergangenen) fehlgeschlagenen Aufstand in Thessalonike (1205) beteiligt hatten, z. B. auch gegen den Chartophylax des Metropoliten, vgl. Rez., Bedeutung (1972), 50 f.

39 Vgl. D. M. Nicol, Refugees, Mixed Population and Local Patriotism in Epiros and Western Macedonia after the Fourth Crusade [Erstpublikation 1976], in Ders., Studies in Late Byzantine History and Prosopography. London 1986, IV, 11 – In 294, Zeile 3 verbindet B. Nikaia irrtümlich mit der Dynastie der Angeloi (recte Laskaris).

40 Vgl. etwa Longnon, L'empire (1949), 71; Rez., Kaisertum, 136 (mit weiteren Nachweisen) und bei B. 75 (mit 338), 159 Anm. 816 (lies in der Übersetzung der Niketas-Stelle „Leibrente von Brot und Wein" statt „...von Wein") und 366 f.

41 Vgl. Rez., Bedeutung, 2–4, und Soustal, Thrakien, 103.

heeres interne Konflikte begünstigte, die zu „strategischen Fehlentscheidungen“ führten, war „die Herrschaftserfassung“ unzulänglich, so dass auch die Herrschaftsdurchdringung unvollkommen blieb. 3. Die Integration „griechischer Großer“ gelang „nur selten.“ 4. War auch das Lehnsrecht „für eine flexible Herrschaftsorganisation“ vorteilhaft, so vermochte es nicht, dem Zentrum genügend „materielle Ressourcen“ zu verschaffen. Dies „hatte drei Gründe“ (4a–c): Neben den negativen Auswirkungen der „Plünderung Konstantinopels für das Wirtschafts- und Finanzgefüge des Raumes“ und neben dem Umstand, dass man die „Reste der byzantinischen Finanzverwaltung nur teilweise“ übernehmen konnte, nennt B. auch die auf „ungünstige Weise“ erfolgte Koppelung, die „die wirtschaftliche imperiale Ordnung Venedig und die politische Ordnung des lateinischen Kaiserreiches“ verband. Letzteres wurde ein „Zuschussbetrieb, und gerade diese Tatsache erlaubte es kaum, seinen Leiter als wahren Kaiser zu inszenieren“ (alle Zitate 318). In III.3 geht es um „Hegemonie und Koppelung“ (318–362), wobei B. in der militärischen „Hegemonie“ den „wichtigsten „Grundpfeiler einer imperialen Ordnung“ sieht. Um sie „und den Rangvorrang bestimmter imperialer Ordnungen zu gewährleisten, zu inszenieren“ und dauerhaft institutionell zu festigen, gab es „verschiedene Instrumentarien“, zu denen „persönliche Beziehungen – lehnsrechtliche Regelungen, Verwandtschaft und Vertrag“ gehörten. (318). Der Unterabschnitt III.3.1 „Abwehr“ (sc. „äußerer Gefahren“) (328–340) betont u. a. ihre Bedeutung im Konzept der imperialen Ordnungen, auch weil sie in historischer Perspektive „durch ein vielschichtiges Spannungsverhältnis von Konzeptionen des Kaisertums und imperialen Ordnungen geprägt“ war (310). Bei der Abwehr sei es eher selten zum direkten Zusammenprall „monolithischer Machtblöcke“ gekommen, weil „die einzelnen Akteure“ situationsbedingt meist andere Wege zur Konfliktlösung gesucht hätten (319). In diesem Kontext wendet sich B. – nach einem Blick auf Venedigs Verhältnis zum LKR bzw. (abschweifend) nach Englands und Kastilien-Léon (319–321) – schließlich dem LKR und seiner Beeinflussung durch das negative (byzantinische) imperiale Erbe zu (321 f.). Die Lateiner brachten es explizit in Form ihres Überlegenheitsgefühls dem bulgarischen Zaren Kalojan gegenüber zum Ausdruck (obwohl dieser 1204 seinem Zartum, dessen imperialen Rang Innozenz III. und seine Nachfolger nie anerkannten, die kirchliche Union mit Rom verordnet hatte).[42]

42 Vgl. Rez., Papsttum, 166–172. Die Überlegenheitsattitüde (in Verbindung mit anderen von B. benannten Faktoren) der Lateiner erwies sich 1205 als katastrophal und wurde daher später, noch unter Ks. Heinrich, aufgegeben.

Im Teil III.3.2 „Koppelung" (340 – 362), worin es um die Verbindung und „gegenseitige Beeinflussung imperialen Ordnungen" geht, befasst sich B. in den Unterabschnitten „Konnubium", „Lehnsrecht" und „Vertragsabschlüsse" mit Heiratsverbindungen/-projekten, lehnsrechtlichen Beziehungen und Verträgen des LKR zu den ihm eng verbundenen Herrschaftsgebieten (Königreich Thessalonike; das Gebiet des Despotes Slav)[43] und anderen Gebieten. Nach B. „kam nie eine Heiratsverbindung zwischen den lateinischen Kaisern und den Herrschern der griechischen Folgestaaten zustande" (aber Theodor I. Laskaris [† 1221] hatte noch in 3. Ehe Anfang 1219 Maria von Courtenay, die Tochter Kaiser Peters, geheiratet, vgl. B. 254 f.), denn die Lateiner bevorzugten „Heiraten mit Vertretern westlicher Dynastien" (beide Zitate 348). Am Schluss dieses Abschnitts handelt B. noch von der berühmten Doppelhochzeit im Mai 1267, „welche die verschiedenen, auf das Konnubium der Kaiser Einfluss nehmenden Faktoren nochmals deutlich macht. Insgesamt waren es weltliche Akteure aus vier Regionen bzw. Machtkreisen gewesen, die das lateinische Kaiserreich prägten: Franzosen, d. h. dem französischen Königtum Nahestehende, Venezianer, Norditaliener/Lombarden und Sizilier." (349) [44] Wegen des häufigen Bruchs von Verträgen fragt sich B. am Ende von III.3.2, ob „nicht vielleicht aggressivere Koppelungsmodi Kennzeichnen großraumübergreifender Herrschaftsverbände im ostmediterranen Raum dieser Zeit waren." (361 f.). Daher lautet der Ttitel des Schlussteils III.4 „Aggressivität als besonderes Kennzeichen?" (362 – 369).

Aus der folgenden Zusammenfassung geht (ab 374) u. a. hervor, dass B. das LKR untersucht hat „als Beispiel einer gescheiterten imperialen Ordnung." Er stellt fest, man müsse „religiöse und kulturelle Differenzen [...] im Bereich des ehemaligen byzantinischen Reiches als ausschlaggebend für den unterbliebenen Ausbau einer hegemonialen Herrschaftsform nach 1204" ansehen. Er macht „drei Verwerfungslinien" aus, die im östlichen Mittelmeerraum aufeinandertrafen; diese sind: „1. ein Mentalitätsunterschied zwischen italienischen Kaufleuten, frankolombardischen Rittern, griechischen Archonten und lateinischen Klerikern [...]; 2. der sprachliche Gegensatz zwischen Griechen und Franken und Lombarden; 3. Der ‚konfessionelle' Gegensatz zwischen lateinischen und orthodoxen Christen." Wegen dieser Gegensätze seien die „wirtschaftliche imperiale Ordnung

43 In 354, Anm. 1725 kein Hinweis auf die Diskussion zum Lehnsgebiet des Aleksij Slav in Rez., Bedeutung, 191 mit 122 f., Anm. 13.

44 Zu 349: B.s Feststellung, Friedrich II. habe (wohl 1227) „den Titel eines Titularkönigs von Thessalonike" erworben, ist unhaltbar, vgl. zuletzt A. Kiesewetter, Markgraf Theodoros Palaiologos von Montferrat (1306 – 1338), seine *Enseignemens* und Byzanz. *Medioevo Greco* 3 (2003) 121 – 180, hier 131, Anm. 25, und ders, s.v. Grecia, in: Federico II. Enciclopedia Fridericiana. Rom 2006, 780 – 783, hier 781.

Venedigs und die religiöse [...] der Papstkirche eigentümlich unverbunden mit der politischen Ordnung“ gewesen, so „dass der Aufbau einer politischen Ordnung sogar unterblieb. Herrschaftserfassung, Herrschaftsdurchdringung und Ressourcenakkumulierung verliefen suboptimal.“ (374 f.). Und: „Der Herrschaftsverband war nicht in der Lage, die Mittel bereitzustellen, um einen Kaiser zu ‚tragen‘. Weder die Kaiser selbst noch der Herrschaftsverband, dem sie vorstanden, hatten aber offensichtlich ein Interesse daran oder die Möglichkeit, die ‚Nachprüfbarkeit‘ kaiserlicher Macht zu hemmen und den Kaiser zum reinen ‚Symbol des Reiches‘ werden zu lassen. Diese Virtualisierung kaiserlicher Macht hätte ein gewisses Mindestmaß an Macht vorausgesetzt, das einfach nicht existierte.“ So kommt B. zu Recht zum (letztlich nicht gerade neuen) Ergebnis, das LKR sei „bis 1261 in zunehmendem Maße fiktional“ geworden, sei „in der Realität der Herrschaft [...] glanzlos“ geblieben und habe „die imponierendste Wirkung [...] als Verkörperung eines virtuellen Reiches bei der Verteilung der Beute 1204 und bei den Heiratsverhandlungen mit Karl von Anjou von 1267“ gespielt: „Gerade die Heiratsverbindungen der Anjou mit den Erben des Kaisertitels von Konstantinopel schärfen den Blick für den Zusammenhang von imperialen Ordnungen, imperialem Erbe und Kaisertum.“ Und schließlich: „Die Bedeutung des lateinischen Kaisertums lag 1267 in der Möglichkeit der Wiederbelebung seines byzantinischen imperialen Erbes durch die Anjou“ (375 f.). Doch die damit verbundene Bedrohung für die Byzantiner und ihr Reich sollte man, dies sei ergänzt, gleich mitbedenken.

Soweit ein stark verkürzter Blick auf die Ergebnisse dieser anregenden Arbeit, deren Ziel darin bestand, aus einer weitgefassten Perspektive heraus die Geschichte des LKR, genauer gesagt: die Spezifik seines Kaisertums mit Hilfe des geschilderten Ansatzes in einem neuen Licht erscheinen zu lassen. Dies ist B. aufgrund großer Sachkenntnis weitgehend gelungen. Wie aber mehrfach angemerkt, traten im Verlauf der Darstellung gewisse Mängel zutage, die sich zum Teil wohl auch dadurch erklären, dass B. sein Werk übereilt in den Druck gegeben hat.

Dies wird auch aus den folgenden eher formalen (Korrektur-)Hinweisen zu Übersetzungen aus Niketas und Akropolites und zur Bibliographie deutlich: S. 212, Anm. 1093 enthält die Übersetzung des Passus aus dem Akropolites-Kapitel 11 (nicht 12), 19 f. ed. Heisenberg/Wirth, von W. Blum einen schweren Übersetzungsfehler: Lies (gemäß oben erwähnter Rezension von Reinsch) „die Trinkgefäße mit dem kaiserlichen Monogramm“ statt „die Trinkgefäße der Adligen.“ Im griechischen Text lies: φιάλας ἐπισήμων statt ... ἐπιστήμων). – S. 270, Anm. 1347: Das Gleiche gilt für die Übersetzung des Zitats aus dem Akropolites-Kapitel 17, 29 f. (Heisenberg/Wirth): Lies „oder den Tod zu erleiden, dieses war die Strafe für den, der (sc. die Anordnungen) nicht vollzog“ statt „oder aber den Tod zu erleiden, wie einer, der diese Ehrenbezeugung nicht erweisen wollte“ (vgl. auch die oben Fußnote 20 genannte Rezension von Reinsch). – S. 313, Anm. 1550 lies in der

Übersetzung des Niketas-Passus: „sandten ... Boten aus, die ... ausschreien sollten“ statt „sandten ... Boote aus, die ... ausschreien sollten.“

Zur Bibliographie: Das Handbuch von Georg Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates, wird 16, Anm. 15 nach der wissenschaftlich unbrauchbaren Ausgabe (mit leicht abgewandeltem Titel) von 2006 zitiert, statt nach der maßgeblichen 3. Auflage 1963. So entging es B., dass O. darin 357, Anm. 3 klargestellt hat, dass weder Michael I. Angelos Dukas Komnenos von Epiros, noch sein Nachfolger Theodoros jemals den (von B. ihnen wieder zugewiesenen) Despotes-Titel geführt haben, weshalb sie „auch kein ‚Despotat‘ begründet haben konnte<n>“. Man vermisst u. a. F. Bredenkamp, The Byzantine Empire of Thessaloniki (1224 – 1242), Thessaloniki 1996 und J. Herrin / G. Saint-Guillain (eds.), Identities and Allegiances in the Eastern Mediterranean after 1204. Farnham / Burlington 2011.– Das große Werk von A. Bon, La Morée franque I–II. Paris 1969 ist allein *sein* Werk, auch wenn ihm B. noch Charles Hopf (!) und Jean Longnon als Co-Autoren zur Seite gestellt hat. Ernst Kronemann: lies Kornemann. Ansonsten findet man unter dem Namen Klaus Schreiner acht Arbeiten verzeichnet, was zwar für den Titel „Sakrale Herrschaft“ und „Heiliger Krieg“, Münster 1985 stimmt, doch bei den übrigen sieben Titeln hat B. den Autor Peter Schreiner in Klaus umgetauft. War da wohl Elektronik im Spiel? Wie auch immer, es wäre zu wünschen, dass dieses Werk eines Tages in einer zweiten, überarbeiteten Auflage erscheinen kann.

Prof. Dr. Günter Prinzing: Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Historisches Seminar, Arbeitsbereich Byzantinistik, Jakob-Welder-Weg 18, 55099 Mainz; prinzing@uni-mainz.de

Averil Cameron, Arguing it out: discussion in twelfth-century Byzantium. *The Natalie Zemon Davis Annual Lecture Series*, 8. Budapest, Central European University Press 2016. 256 p. ISBN 978-963-386-111-0.

Averil Cameron (C.) ha il dono di essere contemporaneamente di una chiarezza cristallina e di una profondità rara, non ha mai paura della complessità e riesce a ispirare ampie riflessioni ponendo domande di una semplicità illuminante; tuttavia l’attitudine della studiosa che meglio traspare in questo saggio è la fiducia verso il futuro: la costante tensione verso nuovi orizzonti di ricerca e la passione per gli studenti e i giovani ricercatori appaiono chiaramente nella bibliografia e nelle citazioni del volume, dove non mancano i testi fondamentali di autori affermati citati insieme a una vasta costellazione di pubblicazioni recenti di studiosi giovani e giovanissimi.

Fin dalla *Prefazione* di questo breve volume C. acompagna il lettore attraverso un'analisi interdisciplinare, interculturale, partendo dalla definizione "long twelfth century", cioè da un'idea usata negli studi sul medioevo occidentale e legata al concetto di "Twelfth-century Renaissance". Cameron apre il volume con la domanda fondamentale del libro: "Cosa ci possono rivelare i dialoghi in prosa scritti in greco durante il XII secolo della società e della cultura in cui furono prodotti?" e ribadendo con forza il tema centrale della battaglia che ha già condotto apertamente nei suoi ultimi scritti da *The Byzantines* a *Byzantine Matters*, quello cioè di reclamare per Bisanzio uno spazio nelle ricostruzione storiche dell'Europa medievale (p. XI).

L'*Introduzione* traccia un quadro dei generi letterari in voga nel periodo comneno (1081–1204), il romanzo bizantino, la poesia, le collezioni di lettere, i grandi storici e i cronachisti, e riapre campi di indagine già noti allo studioso di Bisanzio che tuttavia, come ribadisce con forza C., dovrebbero essere analizzati più nel dettaglio; la studiosa ripropone per esempio una domanda "still worth asking: Was the culture of twelfth-century Constantinople in some way derivative?" (p. 4), quale è, dunque, la relazione tra la cultura bizantina dell'epoca e gli sviluppi della cultura occidentale? Dopo la breve e discorsiva (gradevole anche per chi non è un tecnico) rassegna dei generi più amati nel XII secolo, C. introduce alcuni problemi relativi allo studio della letteratura bizantina, mettendo in luce soprattutto la parzialità delle ricostruzione esistenti: "I find it striking that with the occasional exception of hagiography, works that fall into the category of theology or that deal with religious issues are usually left out of the discussion <about literary production>" (p. 9). Discutendo le ultime tendenze nello studio della letteratura bizantina, C. non manca mai di citare per nome gli studiosi delle nuove generazioni; sarebbe difficile trovare una pubblicazione, congruente con i contenuti del volume, scritta da un collega tra i 30 e i 50 anni che la studiosa non abbia letto e citato. La domanda principale che C. pone nell'introduzione alla trattazione dei dialoghi è se un'analisi letteraria dei dialoghi e degli altri testi bizantini, che collochi Bisanzio in un quadro globale del medioevo, che tenga conto dei cambiamenti nel campo della cultura e dell'educazione dell'Occidente, che includa uno sguardo più ampio verso il mondo mediterraneo (ebraico, musulmano e armeno), possa aiutarci a capire la vera natura della società bizantina del XII secolo: in un quadro di analisi più ampio, cosa ci possono svelare i dialoghi circa i motivi di discussione e le tensioni interne alla società bizantina nel periodo comneno?

Il *Primo Capitolo*, "Inside Byzantium" (pp. 15–58), è certamente il più denso e stimolante della pubblicazione. C. parte da un paragrafo intitolato "Social history and literature" il cui scopo è reintrodurre i dialoghi nella produzione letteraria e nel milieu sociale e intellettuale della Costantinopoli del XII secolo.

Questo capitolo apre uno spazio a considerazioni di tipo metodologico basate sulla storia sociale applicata a Bisanzio in una rete di scambi e interazioni con l'analisi letteraria e la "discourse analysis" (p. 12). Il primo capitolo include una panoramica dei diversi tipi di dialoghi letterari. C. provocatoriamente parte dal chiedersi cosa sia la "letteratura" e se esista, e sia quindi corretto applicarle questa definizione, una letteratura bizantina. C. propone una rilettura di Bisanzio utilizzando le cornici teoriche della "literary analysis" e del "social and cultural criticism" (p. 26) e passa in rassegna come la storia sociale, la storia comparativa e i metodi della teoria della complessità abbiano sì proposto nuove interpretazioni, ma nessuna per l'ambito della produzione culturale o letteraria. C. conclude queste prime considerazioni invitando gli studiosi della materia a integrare produzione culturale (letteratura) e analisi sociale, utilizzando la chiave interpretativa della "discourse analysis", che l'autrice ritiene aver aperto promettenti vie di analisi per il tardo antico. Il sottocapitolo successivo "The long twelfth century: new approaches to literary production" prosegue il precedente, approfondendo alcuni studi condotti sul XII secolo, come – per esempio – quelli di Ingela Nilsson sull'"intertextuality", che sganciano la produzione letteraria bizantina dall'asfittico concetto di "imitazione", quelli sull'importanza della "performance" nel circolo degli intellettuali di corte, quelli che equiparano la cultura del XII secolo a una "terza sofistica" e quelli che insistono sui periodi di "Renaissance" della storia bizantina e quindi, inesorabilmente, tendono a leggere il XII secolo solamente come un revival della cultura classica.[45] C. prende spunto da un giudizio estremamente negativo sul XII secolo, espresso da Paul Magdalino nel magistrale volume sul regno di Manuele Comneno, per sfidare l'idea che l'ortodossia bizantina sia stata fissa, definita e immutabile (pp. 34–35), mentre lo storico nel 1993 aveva sostenuto che Bisanzio avesse sofferto una perdita di stimoli intellettuali e culturali tale da impedire che l'ortodossia della Nuova Roma potesse raggiungere i livelli di successo intellettuale del cattolicesimo romano (p. 35). Il capitolo prosegue con un'introduzione ai dialoghi scritti nel XII secolo che rientrano nella sfera di "secular literature or 'satirical' dialogues" (*Timarion*, *Bion prasis*, *Katomyomachia*, *Amarantos*, etc.). I testi sono analizzati con un'attenzione costante all'interazione tra mondo ecclesiastico e mondo laico, che per C. è la caratteristica principale del periodo comneno. Nel sottocapitolo, "'Religious' and 'Secular'", la studiosa prosegue sulla scia dell'analisi dei dialoghi, ma qui propone anche alcuni dei temi più complessi da affrontare: la relazione tra filosofia e teologia e tra "enlightenment and repression". C. smentisce le ricostruzioni che tracciano un quadro troppo definito e

45 Si rimanda all'ampia bibliografia del volume di Averil Cameron per riferimenti puntuali.

repressivo dell'ortodossia bizantina, mentre sottolinea con forza l'idea che l'ortodossia fosse costantemente "challenged", sfidata, provocata, attaccata, prova ne siano i processi, le condanne (Leone di Calcedonia, Eustrazio di Nicea, Giovanni Italo, Basilio il Bogomilo, Soterico Panteugeno) e le produzioni per ordine imperiale di grandi *summae*. Nel presentare le grandi compilazioni teologiche di età comnena (Eutimio Zigabeno, Andronico Camatero e Niceta Coniata), C. nota come queste opere, che possono sembrare ripetitive e tediose, siano state scritte con uno scopo preciso, "namely to define, assert and display, in fact to perform, the particular 'orthodox' line of the moment" (p. 55). Le *Conclusioni* del *Primo Capitolo* chiariscono ancora una volta lo scopo dello studio di C.: "My aim is to propound a unified view of religious/theological and secular writing in twelfth-century Byzantium, one that does not simply ask who the audience was or why people wrote, but also how all these literary productions combined with other contemporary expressions to produce what Pierre Bourdieu called the *habitus*" (p. 56).

Il *Secondo Capitolo*, "Latins and Greeks" (pp. 59–100), si concentra sulla letteratura dedicata alle discussioni tra bizantini e latini e sulla comparazione tra Bisanzio e il XII secolo occidentale. C. si chiede se e come ci sia stato un impatto della presenza dei latini e dello sviluppo che l'occidente stava vivendo sulla cultura bizantina; l'autrice sottolinea in particolare l'importanza degli sviluppi della cultura occidentale e la nascita delle *disputationes* basate su un modello aristotelico e sul ragionamento sillogistico, ma inserisce anche riferimenti a un più ampio contesto storico ricordando le discussioni teologiche e le visite degli inviati papali a Bisanzio e Tessalonica, la presenza dei commercianti di Venezia, Pisa e Genova, le relazioni con i normanni nel Sud Italia, le crociate e il massacro dei latini nel 1182. Il sottocapitolo "Panoplies and Arsenals: arming oneself against the heresy" traccia una panoramica delle tre grandi opere di età comnena la *Panoplia Dogmatica* di Eutimio Zigabeno, l'*Arsenale Sacro* di Andronico Camatero e il *Thesaurus Orthodoxae Fidei* di Niceta Coniata, sottolineando l'importanza delle antologie e delle collezioni di sillogismi per la cultura bizantina. C. non si chiede solamente perché tali opere furono scritte e perché continuarono a essere scritte, ma sottolinea che la fama e la fortuna delle tre grandi *summae* dimostra chiaramente come queste venissero percepite come "essential tools" per la definizione dell'ortodossia del momento e, in quanto tali, devono restare per noi "indicative of profound internal disagreement" (p. 72). C. passa poi a descrivere il contesto storico nel quale queste opere furono composte nel sottocapitolo "Latins and Greeks meet and talk" e porta altri esempi interessanti di dibattiti come i testi di Giovanni VIII di Gerusalemme, Niceta "di

Maronea”, Ugo Eteriano,[46] Nicola di Metone, Anselmo di Havelberg e Niceta di Nicomedia ed evidenzia la complessità del contesto in cui i dialoghi dovrebbero essere interpretati, cioè tenendo in debito conto l’aspetto legato alla politica imperiale, alle relazioni diplomatiche, alle rivalità e tensioni interne al mondo bizantino. Il capitolo dedica ampio spazio all’*Arsenale Sacro* di Andronico Camatero e alle visite di Anselmo di Havelberg a Costantinopoli e Tessalonica, chiudendo con la missione a Costantinopoli di Pietro Grossolano. Per capire se e come i dialoghi con i latini riguardino l’identità bizantina, C. propone di sviluppare questi studi usando lo strumento della “discourse analysis” e di allargare gli orizzonti a culture limitrofe per comprendere meglio la natura dei dialoghi. Il capitolo si chiude includendo nella panoramica il mondo armeno e presentando i famosi dialoghi di Teoriano.

Il *Terzo Capitolo*, “Jews and Muslims” (pp. 101–136), amplia ancora l’orizzonte introducendo i dialoghi con ebrei e musulmani perché l’autrice vuole esplorare se e come questi dialoghi con altre fedi religiose fossero legati in qualche modo a quelli contro i latini e cosa ci possano rivelare delle condizioni dei rapporti fra bizantini ed ebrei e fra bizantini e musulmani nel XII secolo. C. si concentra sui dialoghi con gli ebrei, partendo dalla comparazione tra le condizioni di vita degli ebrei in occidente e a Bisanzio, e rileva come nel XII secolo la produzione bizantina *adversus Iudaeos* sia scarsa e il rapporto con la comunità ebraica apparentemente meno conflittuale rispetto al mondo occidentale, e cita – per esempio – l’interessante caso delle aree provinciali bizantine dell’Italia meridionale e gli scritti di Nicola di Otranto (pp. 112–115). Ovviamente diverso dal caso degli scritti contro gli ebrei, che affondano le loro radici in una tradizione che risale al periodo patristico, gli scritti contro i musulmani a Bisanzio risalgono al periodo di Giovanni Damasceno e Teodoro Abu Qurrah, per poi arrivare a Niceta Bizantios, Eutimio Zigabeno, Niceta Coniata, fino a Manuele II Paleologo.

Questi dialoghi contro ebrei e musulmani sono riletti da C. nel quadro dei tentativi della Costantinopoli del XII secolo di definire la propria ortodossia, specialmente per quanto riguarda il campo delle conversione, come appare chiaro dal dibattito interno al mondo bizantino sui termini per la conversione dei musulmani nel 1180, di cui riferisce Niceta Coniata, e le formule di abiura. Un’interessante riflessione sulle differenze tra oriente e occidente nel rapporto

---

46 Qui forse la studiosa avrebbe dovuto tenere in considerazione la recensione di Antonio Rigo dell’edizione del *Contra Patarenos* di Ugo Eteriano della famiglia Hamilton apparsa in *BZ* 99 (2006) 662–668 e, quindi, essere più prudente nel scrivere che Ugo “debated with the Byzantine Nicholas of Methone”, perché non esistono prove di questo “dibattito” (p. 77).

con il mondo ebraico è quella che chiarisce come l'occidente si basasse sulla figura dello "hermeneutical Jew" di Agostino, mentre la linea bizantina era quella dei tradizionali *adversus Iudaeos*. Da questo spunto C. parte per chiarire come i dialoghi contro ebrei e musulmani, come quelli contro i latini e gli armeni, rappresentino dei "modes of taxonomy", dei tipi di classificazione, delle classificazione di eresie, che nel loro insieme rappresentano tentativi di definire delle norme sociali, che finiscono per avere un potente effetto collettivo sull'articolazione del pensiero nella società (pp. 133–134).

Le *Conclusioni* del volume sono il tentativo di C. di ricollegare i fili delle considerazioni e ricostruire un chiaro quadro d'insieme (pp. 137–154)", rispondendo alla domanda cruciale della pubblicazione e cioè se sia possibile collegare i dialoghi alla "high-style literature" in modo da creare una sociologia integrata del periodo. C. riprende, amplificandone significato e portata, i termini "performance" e "competition", sganciandoli dal contesto dei *literati* di Costantinopoli. "Performance" diventa quindi "establishement or projection, of a person, an identity, or a set of ideas", e viene legata al concetto di ellenismo, che C. definisce come come un "rhetorical and conceptual toolbox" (p. 140). Citando Aaron Johnson,[47] poi C. elenca gli strumenti, "tools", dell'ellenismo: lingua colta, citazione o allusione ad autori classici, utilizzo di strutture e figure retoriche, creazione di caratteri classicizzanti e "generic, conceptual categories for classifying the world", un ellenismo quindi che, ancora secondo la definizione di Johnson, è un aggregato di vari elementi e non un "simple given", definizione che C. applica anche alla "performance of orthodoxy" (definizione che ha già usato nel suo *Byzantine Matters*, avendola presa in prestito da Virginia Burrus e altri autori). "Competition and challenge" sono applicate al rapporto con i latini, per C. la nuova pratica occidentale della *disputatio* con la sua pretesa di essere basata sulla logica è una sfida diretta al modo di pensare bizantino e alla sua dipendenza da argomenti basati sull'autorità (p. 146), mentre la reazione dei bizantini è la posticcia condanna della logica e dei sillogismi, cioè di uno strumento di analisi ampiamente utilizzato nel combattere proprio i latini. Di estremo interesse è il passaggio ispirato all'antropologia sociale, dove C. ricorda come le istituzioni, di qualunque tipo, creino l'identità attraverso rappresentazioni collettive (p. 149). C. non identifica la chiesa bizantina con una "highly structured single institution", ma sostiene (come già ha fatto in *Byzantine Matters*) che l'ortodossia fosse soggetta a una performance e a una costruzione continua, come del resto in generale la *paideia*. La studiosa riflette poi breve-

47 A. Johnson, Hellenism and its discontents, in S. Fitzgerald Johnson (ed.), The Oxford Handbook of Late Antiquity. New York / Oxford 2012.

mente su una caratteristica propria della forma dialogica: il fatto che i dialoghi permettano “transparency and dissimulation”, cioè permettano di dare spazio alle differenze che si celano sotto l’apparente uniformità, perché – come scrive più avanti – il dialogo è essenzialmente ambivalente e permette una messa in discussione e una conversazione interna che è meno attuabile in altre forme letterarie. Forse, quindi, si potrebbe aggiungere, il dialogo si presta a dare voce a un discordante, a un dissenziente, a un difforme “altro” che, rappresentando esso stesso almeno una parte della posizione dell’autore, dei suoi dubbi, della sua posizione eterodossa, è difficile da fronteggiare.

Nelle *Conclusioni* C. ribadisce i concetti chiave della Bisanzio del XII secolo: “performance”, “competition”, “cultural hybridity”, “multiple cognitive challenges” che nascono dal contatto con l’occidente, il concetto di ellenismo, la definizione di ortodossia in relazione alla nuova chiesa romana, agli ebrei e al mondo musulmano, tutti aspetti fondamentali della Costantinopoli dell’epoca comnena che sembrano trovare nei dialoghi una forma espressiva duttile ed efficace. Nel finale C. riprende nuovamente il giudizio negativo sul XII secolo espresso da Paul Magdalino, citando i passi in cui lo studioso descrive il secolo in discussione come una “fortress mentality” e un “retreat into an impasse”, per insistere sulla necessità di ampliare gli studi su questo periodo, specialmente tenendo in considerazione la letteratura teologica e i dialoghi.

Arguing It Out è una lettura densa, non certo adatta a un pubblico generalista, ma di estremo interesse per i medievisti sia di area occidentale sia di area bizantina. Un testo che costringe il lettore, grazie ai ricorrenti stimoli provenienti da altre discipline, dalle ampie note e dalla ricca bibliografia, a uscire da una visione ancorata alla pura ricostruzione filologica del testo per portarlo a una dimensione più teorica e interpretativa, che permette di usare i dialoghi come chiave per la comprensione del XII secolo bizantino. Un libro che soprattutto i giovani studiosi dovrebbero leggere perché è un programma di lavoro, uno stimolo a sfidare letture parziali e cristallizzate, una spinta ad allargare il campo di ricerca verso una lettura interculturale e interdisciplinare del mondo bizantino. C. è sicuramente una degli storici contemporanei più “thought-provoking”, appassionanti e brillanti, perché riesce sempre a regalare al lettore un arsenale di domande di ricerca ben poste, mai banali, e avvincenti, che attendono solo chi voglia cominciare a rispondere.

Dr Alessandra Bucossi: Università Ca’ Foscari – Dipartimento di Studi Umanistici, Malcanton Marcorà, Dorsoduro 3484/D, Calle Contarini, 30123 Venezia, Italia;
alessandra.bucossi@unive.it

Maria Campagnolo-Pothitou / Jean-Claude Cheynet, Sceaux de la collection George Zacos au Musée d'art et d'histoire de Genève. *Collections byzantines du MAH – Genève*, 5. Genève 2016. 521p, ill. ISBN 978-88-7439-707-5.

Dieser ästhetisch anspruchsvolle Katalog entspricht dem allgemeinen Standard der Museumspublikationen (hochqualitatives Papier, ausgezeichnete Abbildungen neben dem Text, großzügiger Umgang mit dem Platz, sodass die einzelnen Seiten öfters nicht voll genutzt wurden – daher enthält das Buch 521 Seiten!) und ist keinem Peer-Review-Verfahren unterzogen worden. Es handelt sich um die Veröffentlichung von 460 byzantinischen Bleisiegeln (und einem Bulloterion) der ehem. Sammlung George Zacos, welche dessen Witwe Janet Zacos schließlich dem Museum d'art et d'histoire de Genève zukommen ließ, nachdem es mit der geplanten Serie von Auktionen nicht wunschgemäß geklappt hatte; diese Aktion wurde in der Mitte gestoppt, da zuvor wegen des überhöhten Ausrufpreises vieles liegen geblieben war. Jean-Claude Cheynet war seinerzeit von der Witwe eingeladen worden, die Auktionskataloge vorzubereiten (Einzelheiten diesbezüglich im Vorwort, S. 9). Nebenbei sei erwähnt, dass das Museum für Byzantinische Kultur in Thessaloniki aus den drei stattgefundenen Auktionen ca. 20 Siegel angekauft hat, die später in die wertvolle Edition von I.G. Leontiades, Μολυβδόβουλλα του Μουσείου Βυζαντινού Πολιτισμού Θεσσαλονίκης. *Byzantina keimena kai meletai*, 40. Thessaloniki 2006 einbezogen wurden.

Bis auf wenige Ausnahmen waren alle nun in Genf gelandeten Siegel der Sammlung Zacos zumindest dem Wiener Siegelzentrum bereits sehr gut bekannt; Fotos davon werden seit fast drei Dezennien im Archiv aufbewahrt. Werner Seibt hatte nämlich bereits in den frühen 70er Jahren engen wissenschaftlichen Kontakt zu George Zacos und dessen Freund Alexander Veglery.

Eine erste Lesung der im Genfer Katalog veröffentlichten Siegel offerierte bereits George Zacos, der sich dabei nur in Ausnahmefällen irrte, eben durch die Angabe der Kurzlegende auf den einzelnen Säckchen, die die Siegel jeweils beinhalteten. Der qualitativ hochwertige inhaltliche Kommentar zu mehreren Stücken ist zweifellos das Produkt von Jean-Claude Cheynet, der als Co-Autor eingeladen worden war. Die von der (für die Endredaktion allein verantwortlichen) Hauptautorin, Maria Campagnolo-Pothitou, einer Mitarbeiterin des Museums, verfassten Teile sind nicht zuletzt durch die Ausdrucksweise als solche erkennbar. Prof. Cheynet konnte die zum Druck vorgelegte Fassung nicht mehr überprüfen, die (allerdings unter Zeitdruck) redaktionell weder sorgfältig noch fachmännisch ausgefallen ist. Prägnant sind mehrere inhaltliche Missverständnisse bzw. Peinlichkeiten oder Widersprüche, in etwa: Nr. 60: Megas Logothetes als einfacher Titel

zur Redaktionszeit des Pseudo-Kodinos. Die Quelle[48] bestätigt gerade das Gegenteil; aus der Darstellung des Erzengels Michael auf dem Avers wurde „sans doute" der Vorname des Siegelinhabers geschlossen – mit Verweis auf Cheynet/Theodoridis, Sceaux patronymiques 165, S. 174 (dort steht aber mit Vorbehalt „on peut supposer"). Auch die Umschrift auf dem Av. ist ein Vers (s. Wassiliou-Seibt, Corpus II 1855); Nr. 69: Vorname des Parakoimomenos Ionopolites unbekannt, jedoch auf S. 241, A. 6 Ioannes; Nr. 136: Mantzikert als Hauptstadt von Vaspurakan; Nr. 148: Dieselbe Person kann nicht von 1075–1081 *kuropalates* und von 1080–1085 *nobellisimos* gewesen sein; Nr. 153: Die Einrichtung des Dukats Paradunabon zur Regierungszeit Basileios II., gegen Ende des 10. Jh. mit Verweis auf Wassiliou-Seibt, Παραδούναβον, Anm. 2 kann nicht ernst gemeint sein! Dort wird für 1037 plädiert (S. 183 und 192 [deutsches Resumée]); Nr. 162: Yovhannēs Senekʿerim als „iberischer König" mit dem Titel *sebastos*). Gegebenenfalls wurde sogar die Edition einschlägiger Stücke nicht als solche erkannt (z. B. Nr. 311, das bereits in Auktion Spink 127, 7.10.1998 [Zacos I] von J.-C. Cheynet publiziert worden war).

Bevor wir Bezug auf einzelne Lemmata des Katalogs nehmen, möchten wir noch auf folgende grundlegende Beobachtungen aufmerksam machen: Ein Großteil der als „inédit" in der Publikation bezeichneten Stücke ist bereits im ersten Band von A.-K. Wassiliou-Seibt, Corpus der byzantinischen Siegel mit metrischen Legenden. 1. Teil. Einleitung, Siegellegenden von Alpha bis inklusive My. *WBS* 28/1. Wien 2011 ediert und inhaltlich kommentiert worden; obwohl man daraus Informationen geschöpft hat, verwies man bestenfalls in der Form von „mention" bzw. „Bibliographie" darauf. Vom zweiten Band unseres Corpus[49] hingegen konnte der Genfer Katalog nicht profitieren, weil er fast zur gleichen Zeit erschienen ist. In der Bibliographie vermissen wir zentrale Werke bzw. Monographien wie: *PmbZ*; *LBG*; Gkutziukostas, Απονομή δικαιοσύνης; ders., Κοιαίστωρ; ders., Μυστικός; Krsmanović, The Byzantine province in change; Leontaritu, Εκκλησιαστικά αξιώματα.

Der folgende Teil bietet Bemerkungen bzw. Ergänzungen oder Korrekturen zu einzelnen Lemmata:

21. Auch Andronikos III. bzw. IV. kämen in Frage. Cf. Wassiliou-Seibt, Corpus I 155 (Kommentar).

---

48 J. Verpeaux, Pseudo-Kodinos. Traité des Offices. Introduction, texte et traduction. Paris 1966, 174: „Ὁ μέγας λογοθέτης διατάττει τὰ παρὰ τοῦ βασιλέως ἀποστελλόμενα προστάγματά τε καὶ χρυσόβουλλα πρός τε ῥῆγας, σουλτάνους καὶ τοπάρχας. Καὶ τοῦτο μὲν ἴδιον τοῦ μεγάλου λογοθέτου ὑπηρέτημα, τὸ δὲ τοῦ μεσαστικίου ἐνεργεῖν, ᾧ ἂν ἐπιτάξοι ὁ βασιλεύς".

49 A.-K. Wassiliou-Seibt, Corpus der byzantinischen Siegel mit metrischen Legenden. Teil. 2. Siegellegenden von Ny bis inklusive Sphragis. *WBS*, 28/2. Wien 2016.

24. Zum πανθεώτης s.LBG, Fasz. 6 (dort auch alle Referenzen!).

25. Zur undeklinierten Form ἀσηκρῆτις in byzantinischer Zeit s. J. DIETHART, Lexikographische Beobachtungen ..., *JÖB* 57 (2007) 17–21.

28. Den herkunftsbezeichnenden Beinamen Adramytenos trug bereits Theodosios III. (s. *PmbZ* I 7793). Der Familienname Adramytenos ist auch für die Palaiologenzeit bezeugt, cf. *PLP* 306.

31. Zum *megas kurator ton Manganon* cf. auch A.-K. WASSILIOU-SEIBT, Die byzantinischen Bleisiegel in Österreich II 37.

32. Zum *cursus honorum* und den Siegelinschriften dieses Theodoros Pantechnes s. jetzt Corpus II 1562, 1567 und 1575.

36. Zur Interpretation des anikonischen Siegels von Christophoros Mitylenaios s. jetzt A.-K. WASSILIOU-SEIBT, Der ausgesprochene Verzicht auf Heiligendarstellungen ... *Parekbolai* 6 (2016) 60–61.

40. Obwohl das Stück in WASSILIOU-SEIBT, Corpus I 18 ediert und kommentiert ist, begnügt man sich mit der Angabe „mention". Der Kommentar zu den Trägern des Familiennamens Radenos ist eine ausgedehnte Nacherzählung von STAVRAKOS, Bleisiegel mit Familiennamen, Athen/Wiesbaden 2000, 216 und WASSILIOU-SEIBT, Bleisiegel II 15. Zu den frühen Radenoi sollten die Einträge der *PmbZ* angeführt werden.

41. Das Stück ist in die Mitte 11. Jh. zu datieren.

44. Zur Herkunft des Familiennamens Bardales s. I.G. LEONTIADES, Seals of the Bardales family, in G. Tsigaras (Hrsg.), Σκεύος εις τιμήν (Festschrift für S.E. Metropoliten von Austria Michael Staikos). Athen 2011, 545–551. Die von KAZHDAN angenommene armenische Provenienz ist irrelevant.

48. Zu den verschiedenen Bedeutungen von γραμματικός cf. das einschlägige Lemma im *ODB* und im *LBG*. Aus zeitlichen Gründen könnte Michael Vertrauensmann des Isaakios (I.) Komnenos μάγιστρος καὶ δούξ gewesen sein (cf. CHEYNET, Comnènes 55. Ein weiteres Parallelstück wurde in Phrygien gefunden).

55. Τάγμα hat hier die Bedeutung von ἀξία. Zu dieser Inschrift s. auch WASSILIOU-SEIBT, Corpus II 2942. Zum κένσωρ cf. GKUTZIUKOSTAS, Απονομή δικαιοσύνης 194; 198, mit A. 893.

57. Triantaphyllos ist grundsätzlich die vereinfachte und gut bezeugte Form von Triakontaphyllos, aber nicht eine „abbréviation".

58. Das Stück ist auf 1155 – vor März 1166 zu datieren. Cf. WASSILIOU-SEIBT, Corpus II 2860.

62. Mystikos könnte hier auch als Familienname interpretiert werden (s. Wassiliou-Seibt, Corpus II 2843). Kuperion[50] in der „partie orientale de l'Empire" zu lokalisieren, kann wohl nicht ernst gemeint sein.

64. Möglicherweise ist Philosophos hier als Beiname des Vaters des Siegelinhabers aufzufassen.

66. Eine andere Lesung wäre Katzikes (Wassiliou-Seibt, Corpus II 1797).

68. Dieser Basileios *parakoimomenos* wirkte keineswegs in der 2. Hälfte des 10. Jh.s, sondern 1060/1090. Aus dem zweiten Vers geht hervor, dass er ein höheres militärisches Kommando innehatte. Eine Identität mit dem bei Matthäus von Edessa für 1086 bezeugten Parakoimomenos als Kommandant von Edessa ist wahrscheinlich (s. Wassiliou-Seibt, Corpus II 1686).

70. Epikernes ist hier als Familienname aufzufassen. Die Auflösung der Inschrift mit Σφράγισμα statt Σφραγίς ergibt einen Vers.

76. Die Legende beginnt mit Βάρδαν – Vorspann des darauffolgenden Zwölfsilbers (B7).

101. Zur metr. Siegelinschrift des im Kommentar erwähnten Alexios Pediadites s. Wassiliou-Seibt, Corpus I 88 (mit ausführlichem Kommentar zu anderen Trägern dieses Familiennamens).

102. Der Familienname des Sieglers lautet Cheras. Ein Parallelstück ist DO 47.2.2055 (Wassiliou-Seibt, Corpus II 2873, mit ausführlichem Kommentar).

103. Ein Parallelstück wurde in Kütahya gefunden (Foto in Wien).

105. Wozu wird hier eine Übersetzung der Prosainschrift benötigt? Am Ende der Rv.-Legende liegt ein Kasuswechsel (Akkusativ!) vor. Zu lesen ist τ(ὸ)(ν) Κεχρ(ῆ)(ν) (nicht „de la lignée des Kenchrai"). Bezüglich der Darstellung auf dem Av. fehlt die Axt, um eine echte Assoziation mit Mat 3.10 herzustellen. A. Gkutziukostas (zitiert in der A. 3)[51] distanziert sich jedoch von der bisherigen Meinung, dass der Chrysoteles ein „subordonné du juge de thème" wäre, er plädiert für seine Zugehörigkeit zum *genikon logothesion*.

119. Ausführlicher zu den προνοηταὶ Βουλγαρίας s. nun A.-K. Wassiliou-Seibt, Pronoetes. *ZRVI* 50/1 (2013) 157–158.

122. Für die Schlüsselposition von Kephallenia im Rahmen der Rückeroberung verlorener Territorien an die Bulgaren bürgt das Siegel des Michael β. πρωτοσπαθάριος καὶ στρατηγὸς Κεφαλληνίας καὶ Ἰεριχοῦς (Wende 10./11. Jh.).[52]

---

50 A. Külzer, Ostthrakien (Eurōpē). *TIB*, 12. Wien 2008, 481.

51 A. Gkutziukostas, Συμβολή στη μελέτη του βυζαντινού φορολογικού μηχανισμού. Η περίπτωση του χρυσοτελή. *Byzantiaka* 26 (2007) 66–82, und zusammenfassenden 81 und 82 (engl. Summary).

52 J. Nesbitt / A.-K. Wassiliou-Seibt / W. Seibt, Highlights from the Robert Hecht, Jr., collection of Byzantine seals. Thessaloniki 2009, 11.

130. Oikonomidès ist wohl im Recht, wenn er den für 678 erwähnten Strategen der Kibyrraioten für einen Anachronismus hält. Ähnliches trifft bei dem für 698 tradierten *drungarios* zu (cf. A.-K. Wassiliou, Beamte des Themas der Kibyrraioten, in H. Hellenkemper / F. Hild, Lykien und Pamphylien. *TIB*, 8. Wien 2004, 407).

134. Zu lesen ist Καρ(ί)νης (Wassiliou-Seibt, Corpus I 266).

137. Das byz. Griechisch kennt sehr wohl die Verbindung von βοηθεῖν mit dem Akkusativ (s. E. Trapp, Dativ. *JÖBG* 14, 1965, 21–35). Demnach ist ἀναγραφέα keineswegs als „forme parlée" auf ἀναγραφεῖ zu korrigieren.

146. Der Lesevorschlag ist mehrfach problematisch und unklar. Wir denken an Ioannes Radenos ἀνθύπατος πατρίκιος καὶ κριτὴς τῶν Ὀπτιμάτων.

153. Der Militärheilige auf dem Av. ist wohl Demetrios (von der Beischrift ist rechts HOC erhalten), cf. Wassiliou-Seibt, Παραδούναβον 190; dort plädiere ich keineswegs für eine Einrichtung des Katepanats im späten 10. Jh.

156. Der Siegelinhaber war wohl Stratege von Serbia (Makedonien/Griechenland).

169. Die richtige Lesung des im Kommentar erwähnten Siegels des Gregorios Antiochos stammt von Wassiliou-Seibt, Corpus I 589 (nicht als solche erwähnt).

170. Das Siegel dieses Romanos Mosele μάγιστρος ist eher in die Wende 10./11. Jh. zu datieren. OV hat nicht die hufeisenartige Form. Als Ergänzungen des Kommentars seien der sigillographisch greifbare Theodoros Mosele (2. Hälfte 12. Jh.) (Wassiliou-Seibt, Corpus II 1592) sowie das hauptstädtische Kloster Μωσηλέ (s. A. Stauridu-Zaphraka, Ἡ Μονὴ Μωσηλὲ καὶ ἡ Μονὴ τῶν Ἀκακίου. *Byzantina* 12 [1983] 67–92) erwähnt.

176. Dieser Andronikos hatte nicht den Familiennamen Dukas. Er war vielmehr δούξ (Militärkommandant) (s. Wassiliou-Seibt, Corpus II 1544).

179. Zu dieser versifizierten Inschrift (drei Zwölfsilber) s. Wassiliou-Seibt, Corpus II 1539.

187. Zum versifizierten Siegel des Michael Chamaidrakon Tzikandeles s. Wassiliou-Seibt, Corpus II 2615.

191. Eine Verbindung von διάδοχος (von διαδέχομαι) mit διάδοσις (von διαδίδωμι) ist aus etymologischen Gründen unmöglich (cf. Wassiliou-Seibt, Corpus II 1474).

194. Cf. Wassiliou-Seibt, Corpus II 2839. Abalantes und Balantes sind zwei verschiedene Familiennamen. Der lange Kommentar über die Träger des Familiennamens Kalothetos erübrigt sich, da sie ohnehin über das *PLP* bekannt sind.

195. Der erste Teil der Legende ist kein korrekter Vers (s. Wassiliou-Seibt, Corpus II 2816).

198. Der prosaischen Legende liegt wohl ein Zwölfsilber zugrunde, der durch die Hinzufügung von σεβαστός „zerstört" wurde (Wassiliou-Seibt, Corpus II

1907a–b). Es ist eher von zwei Homonymoi auszugehen (so auch Leontiades, Family Names 298 – 299, Nr. 2) und nicht von ein und derselben Person.

203. Die korrekte Lesung des Verses ist aus Wassiliou-Seibt, Corpus I 238 entnommen.

205. Cf. Wassiliou-Seibt, Corpus II 2373 (auch zur Etymologie des Familiennamens Dimyres).

210. Dieser Nikolaos Exkubitos (cf. Wassiliou-Seibt, Corpus II 1526) ist auch mit dem niedrigeren Titel πρωτονωβελλίσιμος bezeugt (Wassiliou-Seibt, Corpus II 1821).

214. Zwei passende Identifizierungsvorschläge zu dieser Eudokia Komnene, Gattin eines σεβαστός, in Wassiliou-Seibt, Corpus II 2798.

216. Eine Identifizierung dieses Georgios Manganes mit dem homonymen Sekretär Alexios' I. ist aus chronologischen Gründen ausgeschlossen. Cf. Wassiliou-Seibt, Der ausgesprochene Verzicht auf Heiligendarstellungen ..., *Parekbolai* 6 (2016) 57 – 77.

223. Nicht Romylos, sondern Romenos (s. Wassiliou-Seibt, Corpus II 2849).

226. Dieser Manuel Tatikes σεβαστός ist als solcher für 1191 bezeugt (Papadupulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα II 363. Cf. Wassiliou-Seibt, Corpus II 2574 und 2227, eventuell dieselbe Person).

228. Πορφύρας κλάδος ist nicht identisch mit πορφυρογέννητος. Daher ist dieser Isaakios Komnenos σεβαστοκράτωρ mit dem homonymen Bruder Manuels I. und nicht mit jenem Ioannes' II. gleichzusetzen (s. Wassiliou-Seibt, Corpus II 2027).

229. Dank dieses Parallelstückes kann nun der hypothetische Leseversuch (als „lecture erronée" bezeichnet) für die Rv.-Legende in Wassiliou-Seibt, Corpus I 170 aufgehoben werden. Es sei jedoch vermerkt, dass einerseits βοηθὸν ἥνπερ ἔσχε τοῦ βίου für den zweiten Zwölfsilber zu lesen ist, und andererseits, dass die Verse als solche nicht konsequent in der Edition getrennt wurden.

232. Zwölfsilber (B5) mit Anhang (τοῦ Κρατεροῦ) (Wassiliou-Seibt, Corpus II 2381). Der Vorname des auf dem in Rumänien gefundenen Siegel eines Krateros lautet Konstantinos (Wassiliou-Seibt, Corpus II 1970). Die richtige Lesung des in die Sammlung Theodoridis eingegangenen Siegels des Demetrios Krateros wurde in unserer Rezension in *BZ* 104 (2011) 749 angeboten. Die Autoren hingegen schlugen als Familiennamen Kratéios vor.

260. Zu diesem Lemma vgl. Wassiliou-Seibt, Corpus II 1476. – Bei den „plusieurs exemplaires proposés en ventes" handelt es sich um ein und dasselbe Stück. Warum fehlt Niketas πρωτοσύγκελλος καὶ χαρτοφύλαξ ὁ τῆς Κορωνίδος im Kommentar?

264. Dieser Siegeltypus des Samuel Mauropus χαρτοφύλαξ ist zwischen 1170 und 1178 chronologisch einzugrenzen (cf. Wassiliou-Seibt, Corpus II 1576). Eine

Reihe von wichtigen Informationen (samt Korrekturen) über die Beziehungen des Sieglers zum Patriarchen Michael III. (von Anchialos) bietet I. D. Polemes.[53]

276. In der Überschrift wird die durchaus korrekte Lesung Κηρουζειάτης/Καρουζειάτης (vgl. die italienische Namensform Caruso [„Jüngling"]) in Zacos II mit Vorbehalt beibehalten, im Kommentar jedoch die unlogische Verschlimmbesserung „κη(υ)ροῦ Ζειάτου" vorgezogen.

279. Δεσποτικὸς νοτάριος hat hier die Bedeutung von Notar des verstorbenen (ὁ τοῦ μακαρίου) Patriarchen Alexios (Studites) (1020/1025 – 1043) und nicht „neveu" (?) des Patriarchen.

287. Zur Lokalisierung von Abysianon s. K. Belke, Paphlagonien und Honōrias. *TIB*, 9. Wien 1996 (s.v.).

296. Im Text steht kein N, sondern ein schmales (aber doch eindeutiges) M.

301. Der erste Teil der Legende (bis inklusive Νεοκαισαρείας) ist nicht metrisch.

303. Die Editoren von *DOSeals* I 59.7 haben die beiden (unbestimmbaren) Bischofsheiligen als Akepsimas und Eudokimos gedeutet, weil sie irrtümlich die Siglen der Gottesmutter als Teil der Namensbeischrift der beiden Heiligen aufgefasst haben (cf. Wassiliou-Seibt, Corpus II 1755).

305. Dass der Prophet Elias zweifellos als Indiz für die Zugehörigkeit dieses hohen Klerikers (als ποιμήν umschreiben) zur Kirche von Antiochien fungiert, sollte man abschwächen. Die strenge Datierung 1091 – 1099 kann ich nicht nachvollziehen.

308. Das Siegel ist nicht einem „prélat de haut rang" zuzuweisen, sondern einem weltlichen ἐπὶ τῶν δεήσεων (umschrieben mit dem ersten Zwölfsilber [B5]), welches Amt jeweils ohnehin nur von einer einzigen Person bekleidet werden konnte. Somit erklärt sich auch der Verzicht auf den Namen in der Legende. Zudem ist πρὸς ταῖσδε und nicht πρὸς ταῖς δέ zu lesen.

310. Zu diesem Unikat cf. Wassiliou-Seibt, Corpus II 1540. Φέριστος als „superlativ homérique" hier zu interpretieren und daraus für den Siegler einen „bon connaisseur de la langue et de la littérature antiques" zu schließen, ist nicht gerade geglückt, zumal in der byzantinischen Dichtung damit der Erzengel Michael (dargestellt auf dem Av.) bezeichnet wird. Cf. Wassiliou-Seibt, Corpus II 1540.

312. Der Familienname Almases ist ungarischer Herkunft (s. Wassiliou-Seibt, Corpus II 2062).

---

53 I. D. Polemes, Ανέκδοτος κατηχητικός λόγος του Σαμουήλ του Μαυρόποδος. *Hellenika* 45 (1995) 49 – 63.

317. Der Kommentar kann von keinem Fachmann stammen. Das Siegel ist vor 1206 zu datieren (cf. Wassiliou-Corpus II 2044). Συμπέθερος hat im Byzantinischen eine breitere Bedeutung (nicht nur „beau-frère"). Ausführlich über Sabbas Asidenos und sein Verhältnis zu Theodoros I. Laskaris berichtet GIARENES, Συγκρότηση. Athen 2008, 128 – 131.

321. ΣΦΡΑΓΙΔΑΙ auf Σφραγίδι zu korrigieren, das A vor dem letzten I für „un intrus" zu halten, und die Legende „comme une invocation à l'inténtion d'un saint qui n'est ni représenté, ni nommé" zu verstehen, ist mehr als originell – sie stammt sicher nicht von einem Spezialisten. Das in Anm. 7 angeführte Wiener Stück MK 150 ist nicht „inédit" (cf. LAURENT, Corpus 806; WASSILIOU-SEIBT, Corpus I 214).

325. Die richtige Lesung geht auf WASSILIOU, Metrische Legenden 1.1.56 zurück, was zwar zitiert wird, aber nicht als Ort der Korrektur. Cf. zuletzt WASSILIOU-SEIBT, Corpus II 1661a, b.

326. Chrysobalanites (von χρυσοβάλανον, „Goldeiche") und Chrysobalantites (von χρυσός + βαλάντιον, ein Beutel aus Leder, wo Goldmünzen aufbewahrt wurden) sind zwei verschiedene Familiennamen. Cf. WASSILIOU-SEIBT, Corpus II 2896.

333. Am Beginn der Legende ist EVΘVMON zu lesen.

335. Die Informationen zum slawischen Ursprung des Namens Gudeles/Gudelios sind aus WASSILIOU-SEIBT, Corpus I 456 entnommen, basierend auf dem einschlägigen Artikel von KRSMANOVIĆ/LOMA, Georgije Manijakis, ime Γουδέλιος … *ZRVI* 36 (1997) 233 – 263, der im Genfer Katalog nicht zitiert wird.

336. Ein weiteres Parallelstück ist IFEB 210. Bei WASSILIOU-SEIBT, Corpus I 1462 (ὁ Δεγρανάτος) handelt es sich um keine „lecture erronée", sondern um eine andere Auflösung. Für byzantinische Zeit ist sowohl Granatos als auch Degranatos bezeugt (cf. *PLP*).

338. Eine Verbindung des Familiennamens Kalampakes mit der thessalischen Stadt Kalampaka wurde meinerseits niemals erwogen, denn diese hieß in byzantinischer Zeit Stagoi (WASSILIOU-SEIBT, Corpus I 1377). Es handelt sich um ein „malentendu d'allemand", das auf KARAGIORGOU, *Byzantina Symmeikta* 23 (2013) 276 zurückgeht und CAMPAGNOLO-POTHITOU einfach übernommen hat. Καππάδοξ ist herkunftsbezeichnend – kein Familiennamen.

340. Zur Sicherung mit Blei ist auf STAVRAKOS, Blei, in C. Ludwig (Hrsg.), Siegel und Siegler. *BBS* 7 (2005)163 – 174 zu verweisen.

345. Der Familienname Kordyles ist etymologisch mit dem gleichlautenden Substantiv κορδύλη (Geschwulst, Beule) (LIDDELL/SCOTT) / κόρδυλος (*LBG*) zu verbinden. Im Byzantinischen wird übrigens σκέπω sowohl mit dem Dativ als auch mit dem Akkusativ verbunden (dazu s. TRAPP, Dativ). Demzufolge ist die Wahl des Dativs in der einschlägigen Inschrift keineswegs überraschend.

346. Eines der vielen Beispiele, das bereits in Wassiliou-Seibt, Corpus I 543 ediert, datiert und umfassend kommentiert wurde (auch zur Etymologie des Familiennamens Koreses). Campagnolo-Pothitou begnügt sich wieder mit der Angabe „mention".

347. Keine „légende d'intention métrique", sondern ein Zwölfsilber (B7) mit Ἐμμανουήλ als Vorspann (Wassiliou-Seibt, Corpus I 735).

350. Sowohl DO 58.106.5396 (Ioannes Altumes) als auch das erste Genfer Stück (Konstantinos Komnenos Laskaris) sind bereits bei Wassiliou, Διασορίτης ediert und kommentiert. Campagnolo-Pothitou, Constantine Laskaris Comnène ist eine zum Teil missverstandene „Metaphrase" und keine erste Edition. Cf. auch Wassiliou-Seibt, Corpus II 2027 (mit ausführlichem Kommentar).

352. Ein weiteres Exemplar mit diesem Vers in Auktion Gorny & Mosch 208, 16.–17.10.2012, 2617. Eigentlich ist von zwei und nicht von vier Grundtypen auszugehen (Wassiliou-Seibt, Corpus II 2314a. b).

358. Es handelt sich nicht um eine „légende métrique". TAVTI ist hier als Adverb zu verstehen im Sinne von „hier". Das Stück ist auf 1.–2. Drittel 12. Jh. zu datieren. Der Siegler hatte nicht den Familiennamen Panagiotes und war auch nicht Mönch im Kloster τῶν Βάσσου, sondern Mönch des Klosters der Theotokos τῶν Παναγιώτου. Der Beinamen Bassiotissa für die Theotokos auf dem Av. fungiert als Indiz für eine Verbindung des Sieglers mit der Ikone der Theotokos τῶν Βάσσου, die bekanntlich eine breite Verehrung genoss. Cf. Wassiliou-Seibt, Corpus II 2922, 2621 und 2922 (ausgedehnter Kommentar).

359. Die Übersetzung ist teilweise falsch. Cf. Wassiliou-Seibt, Corpus II 1693.

360. Den zum Teil irrtümlichen Lesevorschlag von Konstantopulos hat Stavrakos, Athen 360 behoben. Das Stück ist doch dem Ioannes Pothos Pediasimos *hypatos ton philosophon* zuzuweisen. Um 980 wirkte zudem ein Pediasimos als *dux* von Thessaloniki. Cf. Wassiliou-Seibt, Corpus II 1783.

361. Der Kommentar zum Beinamen Pediasimos für die Theotokos-Darstellung auf dem Av. ist aus Wassiliou-Seibt, Corpus I 1148 entnommen.

367. Die richtige Lesung geht auf Wassiliou-Seibt, Corpus I 1175 zurück.

370. Der Inhalt der Legende wurde missverstanden. Die richtige französische Übersetzung lautet: „ Vierge, scelle pour les écrits de Nicolas Sikelos, parce que tu es gravée pour les écrits du césar". Nikolaos Sikelos war also selbst καῖσαρ (auch wenn er nicht anderweitig als solcher bezeugt ist) und nicht „au service d'un césar". Cf. Wassiliou-Seibt, Corpus I 510.

372. Der Siegler umschreibt seinen Familiennamen, der Eskammatismenos (Wassiliou-Seibt, Corpus II 2787) und nicht Skammates oder Skammatos lautet.

381. Cf. die ähnlich abgefassten Verse in Wassiliou-Seibt, Corpus II 1662–1673; 1675. Cf. auch 1681.

383. Die Legende ist in Prosa, nicht „d'allure métrique".

387. Stillschweigende Übernahme der korrigierten Lesung von Wassiliou-Seibt, Corpus I 915.

398. Zu diesem Vers (orientiert an Carmen 12.33 von Gregorios Theologos) s. Wassiliou-Seibt, Corpus II 1935.

405. Eher ΕΛ für ἐλ(αχίστῳ) anstelle der Partikel ΔΕ.

406. Das Stück ist eher ins 3. Viertel 11. Jh. zu datieren. Demnach keine Identifizierung der Siegelinhaberin mit Sophia, der Tochter des Michael Lakapenos *raiktor* und *magistros*.

Es ist erstaunlich, wie die von J.-C. Cheynet zur Verfügung gestellten professionellen Kommentare von M. Campagnolo-Pothitou immer wieder durch Halbwissen entstellt wurden. Leider ist bei der Benützung des Bandes eine gewisse Vorsicht angebracht.[54]

PD Dr. Alexandra-Kyriaki Wassiliou-Seibt: Österreichische Akademie der Wissenschaften, Institut für Mittelalterforschung, Abteilung für Byzanzforschung, Hollandstr. 11–13, 1020 Wien, Österreich; alexandra.wassiliou@oeaw.ac.at

Carolina Cupane / Bettina Krönung (eds.), Fictional storytelling in the medieval eastern Mediterranean and beyond. *Brill's Companions to the Byzantine World*, 1. Leiden/Boston 2016. 536 p. ISBN 978-90-04-28999-4.

The volume under review initiates a new series by Brill titled "Brill's Companions to the Byzantine World" (directed by Wolfram Brandes), which aims at providing full and balanced accounts at an advanced level, as well as synthesis of debate and the state of scholarship on various aspects of Byzantium, from cities to literary genres. Under the capacious title of *Fictional Storytelling in the Medieval Eastern Mediterranean and Beyond* the volume, edited by Carolina Cupane and Bettina Krönung, covers textual material from the 8th to the 15th century, though there are substantial references to texts before 700 and after 1500, as well as to oral performance situations in the modern world.

Apart from a broader introduction by the two editors, the volume consists of nineteen chapters grouped in four parts under the following headings: (i) Of love and other adventures; (ii) Ancient and new heroes; (iii) Wise men and clever

54 Cf. auch die Rezension von W. Seibt in *Geldgeschichtliche Nachrichten* 91 (Mai 2017) 180–182.

beasts; (iv) Between literacy and orality: audience and reception of fictional literature. The main corpus of texts included are what we conventionally call romances, mostly focused on a love theme. However, the volume also includes texts that are to a certain extent epic or epic-romantic, mytho-/historiographical, religious-edificatory or even allegorical-political. As its title indicates, the volume goes beyond the Byzantine world in strictly understood terms (eleven of the nineteen chapters are dedicated to Byzantine texts), since it includes treatments of Arabic, Syriac and Persian material (six chapters). One chapter is devoted to the novel in Antiquity and another one to the Life of the Silent Philosopher Secundus, while some of the chapters include references to Old French romances of the 12th and 13th century.

The volume cannot be compared with other recent publications because there are none in this format and of this breadth in the current market. The only older synthesis is Roderick BEATON's *Medieval Greek Romance* (Cambridge 1989; 2nd edition, London 1996), which deals exclusively with the Byzantine romances, while the recent volumes edited by Diether Roderich REINSCH and Panagiotis AGAPITOS (Der Roman der Komnenenzeit. Frankfurt 2000) and by Panagiotis ROILOS (Medieval Greek Storytelling. Wiesbaden 2014) are collections of interpretive essays also focusing exclusively on the Byzantine material. In this sense, the present volume is a very original contribution, because it brings together texts of "medieval fictional storytelling" coming from quite different linguistic and geographic areas, that have never been placed next to each other in such a compact and highly readable form. Moreover, the fact that the two editors secured as contributors excellent scholars, all of them specialists in the texts they have dealt with gives to the book a sense of solid scholarly background, quite necessary in such a "Companion" volume.

The brief introduction places the volume's topic in the centre of its exposition focusing on historical and cultural issues about medieval fictional storytelling. The editors draw a fine picture of the Medieval Mediterranean as a place of cultural exchange, in which storytelling and narrative material are important commodities. The editors also take the trouble to make clear their principles of selection and organization of the textual material included in the volume. As they themselves concede, such principles of organization are modern constructs, yet they are not only useful but absolutely necessary if a volume aims at some kind of unity and coherence. In the last part of the introduction the editors chose to refer to a few chapters as indicative of the broader concept and the overall structure of the book. Thus, the introduction does not rehearse all the chapters of the book in a sort of boring descriptive catalogue, but invites the readers to browse through the variegated and interesting material. Despite the division in four parts, the nineteen chapters have a running numeration by

which they will be referred to in the following pages. Briefly described, the contents of the volume are the following:

Part I deals in five chapters with the "hard core" of romantic narrative in the Eastern Mediterranean, namely, the novel in Antiquity (1, Massimo FUSILLO), the Komnenian novels of the twelfth century (2, Ingela NILSSON), the Persian love romances (3, Julia RUBANOVICH), the "original" romances of Late Byzantium (4, Carolina CUPANE), and the "translated" romantic adaptations of Western material (5, Kostas YIAVIS). FUSILLO discusses compactly and yet highly competently the Greek and Latin material, while NILSSON presents in a very balanced chapter the "revival" of the erotic novel in Byzantium. Then, RUBANOVICH offers a survey of the Persian early eleventh century texts and the three romantic tales of Nizami from the late 12th century, the latter representing the pinnacle of amorous storytelling in Medieval Persian literature. Finally, CUPANE and YIAVIS divide among them the majority of the vernacular romances, Cupane presenting *Livistros, Velthandros* and *Kallimachos* (referred to as "original", because they are not based on a non-Greek text), YIAVIS discussing the romances "translated" from Western sources, that is, the *War of Troy*, the *Old Knight*, *Apollonius of Tyre*, the *Theseid*, *Florios* and, finally, *Imperios*.

In six chapters Part II presents narratives of a historical, mythical or romantic character, wherein a male hero is the absolute focus of the story. Thus, Alexander and his "Life" is treated in three chapters dealing with the Greek (6, Ulrich MOENNIG), the Syriac (7, Faustina C. W. DOUFIKAR-AERTS) and the Persian traditions, of which Nizami's bipartite *Iskandar-nameh* is the main text (8, Julia RUBANOVICH). In a separate chapter (9) Renata LAVAGNINI presents the Byzantine vernacular tales about Achilles and Paris. Two further chapters, running under the common heading of "Shared spaces" deal with the Byzantine border warrior Digenis Akrites (10, Corinne JUANNO) and the cross-border warriors of Arabian folk epics (11, Claudia OTT).

Part III offers in six chapters a mixture of didactic fictional narratives. On the one hand, we find overviews about Aesop and his "Life" in Antiquity and Byzantium (12, Grammatiki KARLA), Secundus the Silent Philosopher (13, Oliver OVERWIEN) or the *Story of Barlaam and Ioasaph*, the great international "best-seller" of monastic narrative tradition (14, Robert VOLK). On the other hand, we are offered two chapters about the various Eastern versions of the *Book of Sindbad the Philosopher* (15, Bettina KRÖNUNG) and the respective Byzantine versions (16, Ida TOTH), and one chapter on the Arab and Byzantine version of *Kalila-wa-Dimnah*, i. e. *Stephanites and Ichnelates*, that other international "best-seller" of medieval times (17, Bettina KRÖNUNG). What is quite interesting to note, is that in this part of the volume, all six chapters deal to a substantial extent with the manuscript tradition of the texts discussed. This could not have been otherwise since the

labyrinthine and multilingual transmission of these didactic, moralizing and political stories spreads over centuries across a vast geographical space. The five authors of these chapters show themselves somewhat reluctant to engage in literary readings of these texts in comparison to the authors in the first two parts of the volume. This reluctance is understandable since the texts display particular narrative structures and forms that would need a special narratological approach, possibly in a comparison of all these texts to each other, something that has not been undertaken so far.

Part IV presents in two chapters the primary and secondary reception of the Komnenian novels (18, Panagiotis Roilos) and Palaiologan romances (19, Carolina Cupane). The two chapters are among the shortest in the whole volume and by necessity concentrate on the very scarce material concerning the reception of "Byzantine erotic fiction". Beyond these two chapters, some issues of reception of the Syriac and Persian material were touched upon in the relevant chapters of Parts II and III.

On the whole, the chapters present a valuable synthesis of research, both of their individual authors and of previous scholarship. However, most chapters do not present new approaches nor do they argue a new thesis, given that the book was conceived as a sort of handbook to fit into "Brill's Companions to the Byzantine World". Nonetheless, individual chapters are differently focused and differently balanced, some with more, some with less source documentation and/or bibliographical references. One might compare, for example, the last two chapters on audience and reception of the learned and the vernacular romances (Panagiotis Roilos and Carolina Cupane respectively): the former is primarily based on the author's own monograph, the latter is more richly documented.

The most interpretive chapters of the book are, in fact, the three chapters dealing with the "hard core" of Byzantine fiction about love: Chapters 2 (Nilsson), 4 (Cupane) and 5 (Yiavis). Especially, Kostas Yiavis has made an effort to offer his own interpretations of the texts he presents; not all specialists will agree with his proposals, but these are interesting proposals potentially leading to refreshing discussions. Other chapters of the book are less interpretive and remain within the boundaries of an "objective" handbook presentation, for example, Doufikar-Aerts on the Syriac and Arabic Alexander traditions (7), Volk on Barlaam and Joasaph (16) or Rubanovich on the Persian love romances (3).

From the above its becomes obvious that the volume under review is a well-written book of high quality. There would be specific things to criticize here and there, but these are of so minor importance as not to be worth while to write about here. There are, however, two larger issues that the reviewer believes should be addressed.

The first issue is that the book continues an older tradition in Byzantine Studies where some of the vernacular romances are divided into "original" and "translated" texts. Is such a division truly useful in the interpretation of the romances or does it set up a dividing line which was not perceived as such by Byzantine readers? Thus, the vast *War of Troy* is not discussed in the chapter by LAVAGNINI (9) on the tales from the Trojan War. This might be so because LAVAGNINI's contribution is placed in Part II on "Ancient and New Heroes", while the *War of Troy* does not focus exclusively on one hero from the Trojan *matière*. The *War of Tro*y is found in the chapter by YIAVIS (5) on the "translated" romances, and there it is given about four-and-a-half pages (in relation to the romance's almost 11.000 verses), while *The Old Knight* (a fragment of ca. 200 verses) is discussed in the same chapter in four pages. This does some injustice to the *War of Troy* and to the Trojan theme in Byzantine romance. At the same time, the romances about Achilles (*The Tale of Achilles*) and Paris (*The Tale of Troy*) discussed by LAVAGNINI have a love story as their central theme, even if it is differently placed than in the other love romances, while they also have a fair share of adventure. So, it could be argued that Achilles and Paris should have been treated in Part I ('Of love and other adventures'), while the *War of Troy* deserved a chapter of its own. Moreover, neither the tale of *Achilles* nor that of *Troy* are romances adapted from a Western source. Here we can see why the division "original" vs. "translated" vs. "other" does not function. The editors have indeed addressed this matter in their introduction (p. 6), but this does not change the fact that readers of the volume will perceive the "original" and the "translated" romances as two distinct and separate groups.

The second issue concerns the omission from the volume of six Byzantine narrative texts that in the reviewer's opinion qualify as medieval fictional storytelling. The first two are the "vernacular" *Consolatory fable on good and bad fortune* and the "learned" *Verses on chastity* by Theodore Meliteniotes, two allegorical poems of the 14th century drawing in many and very interesting ways from the romance tradition. They are very briefly touched upon by CUPANE in a single paragraph of her chapter on the "original" romances (pp. 118–119). Though the editors have addressed this omission in their introduction (pp. 12–13), the omission remains awkward, given that CUPANE is a specialist on these two texts and that she had included the *Consolatory fable* in her Italian translation of some of the romances (Romanzi cavallereschi bizantini. Torino 1995). Two further narratives that have been omitted are two poems with animals as their heroes, namely, *The entertaining tale of the quadrupeds* and *The book of birds*. The poems tell of how the beasts and the birds get together to try to establish peace between predator animals and prey animals, and ultimately fail resulting in a bloody and deadly fight. Not only could these poems be compared to some of the Western

beast material, but also to Farid ud-Din Attar's famous *Conference of birds* (early 13th c.). Though the editors also adressed this omission in their introduction (pp. 12–13), the reviewer believes that the two Byzantine fables and the Persian tale would fit wonderfully in Part III ("Wise men and clever beasts"), allowing the readers of the volume to recognize another aspect of Eastern-Western exchange of didactic narrative *mattière* along the Medieval Mediterranean.

The last two texts omitted are *The tale of Belisarios*, and the *tale of Alexander and Semiramis*. The former is the only surviving Byzantine vernacular narrative poem that has as its protagonist a Byzantine military hero (Justinian's famous general) and his tragic fate on account of envy. Not only is the late 14th-century poem a fascinating story, it is also specifically written as critique against the role of the aristocracy and of their civil wars in the breakdown of the realm. A chapter on *The tale of Belisarios* and its rich transmission would have fitted very nicely in Part II ("Ancient and new heroes"). In fact, the *Belisarios* as a "historical tale" is the pendant to the *Quadrupeds* and the *Birds* as "fantastic tales" expressing the anxiety of Byzantine society in the face of political, military and economic ruin at the end of the 14th century. The *Tale of Alexander and Semiramis* (dated to the early 15th cen.) is a love romance based on the tale of Turandot and adapted from a Persian tale via an Ottoman translation. Its transfer to the world of Alexander would have merited a discussion along with the Alexander material presented by Ulrich Moennig in chapter 6, much more so since it is Moennig who published the critical edition of this romance's two versions in 2004. *Alexander and Semiramis* would have also fitted in the chapter on the translated romances (5), only these refer to adaptations from Western material, thus excluding the Eastern tale. The editors do not adress these two omissions in their introduction, which is a pity since even a basic mention would have alerted readers to their existence.

Despite these issues, which do not in anyway diminish the value of the volume as a scholarly project, the book proves to be a fine and original contribution to the study of "Fictional Storytelling in the Medieval Mediterranean and Beyond". The fact that so much medieval narrative material from so many different languages and traditions has been placed side by side will offer the oportunity to readers from different fields to get a taste of other stories about which they might not have heard. Furthermore, the volume has all the qualities to inspire younger scholars to attempt broader literary and cultural comparative approaches between the various narratives. Thus, the two editors are to be congratulated for their arduaous effort. The high level of the volume as a whole is also the best

indicator for the quality of the new series whose further volumes the Byzantinist scholarly community will be eagerly awaiting.

Prof. Dr. Panagiotis A. Agapitos: Department of Byzantine and Modern Greek Studies, University of Cyprus, P.O.Box 20537, 1678 Nicosia, Cyprus; p.a.agapitos@ucy.ac.cy

Benjamin Fourlas, Die Mosaiken der Acheiropoietos-Basilika in Thessaloniki. Eine vergleichende Analyse dekorativer Mosaiken des 5. und 6. Jahrhunderts. 2 Bde. *Millennium-Studien*, 35. Berlin, De Gruyter 2012. XII, 434 + 199 S. ISBN 978-3-110-27838-5.

Mut und Perseveranz des Autors haben sich gelohnt, einem von der Forschung für spröde deklarierten Thema neue Perspektiven abzugewinnen, denn die zweibändige Dissertation von Benjamin Fourlas wendet sich einer bisher weitgehend vernachlässigten Gattung – den dekorativen Mosaiken in Fenster- und Bogengewänden frühchristlicher Kirchen, Mausoleen und Gräber – zu. Gleichzeitig bietet die Arbeit die erste umfassende Monographie zur Mosaizierung der Acheiropoietos-Kirche in Thessaloniki und zu einer der wichtigsten frühchristlichen Kirchen Thessalonikis überhaupt. Die Monographie umfasst zudem einen höchst nützlichen Katalog der Gewändemosaiken der frühchristlichen Zeit, der zahlreiche bekannte und unbekannte Monumente unter die Lupe nimmt, die in farbigen, zum Teil erstmals publizierten Abbildungen vorgelegt werden.

Die kritisch gesichteten Beobachtungen zur Architektur der Acheiropoietos-Kirche machen deutlich, dass eine mit modernen Messtechniken und mit bauarchäologischen Methoden erstellte Baumonographie nicht nur an diesem Beispiel spätantik-frühchristlicher Architektur Thessalonikis überfällig ist. Da die Archäologie der Stadt Thessaloniki grösstenteils ohne Höhenquoten operiert, wird man nicht so bald einen Ausweg aus dem allgemeinen Meinungs-Schlamassel finden. Zu den viel diskutierten, aber wenig ergiebigen Ziegelstempeln Thessalonikis hat Fourlas den Mut zu sagen, dass diejenigen der Acheiropoietos-Basilika aus Lagerbeständen stammen und daher für eine Datierung irrelevant sind (10). Die Kapitelle weist er vorsichtig der zweiten Hälfte des 5. Jh.s zu, ohne sich weiter auf den Gänsemarsch fiktiver Kapitell-Stile einzulassen. Da der Stylobat im südlichen Seitenschiff im Interkolumnium 13b (Abb. 8) gegenüber dem südlichen Haupteingang (23) stark abgetreten ist, muss man annehmen, dass die Gläubigen regelmäßig das Mittelschiff betraten, dies ganz im Gegensatz zu der üblichen These, wonach die Gläubigen nach Geschlechtern getrennt in den beiden Seitenschiffen verharrten. Die Benützer des südlichen Haupteingangs scheinen sich

mehrheitlich direkt ins Mittelschiff begeben zu haben, denn anders lässt sich der stark abgetretene Stylobat im Interkolumnium 13 nicht erklären. Die von Fourlas beobachtete Akzentuierung des Laibungsmosaiks der Querachse auf der Höhe des Interkolumniums 14b (Abb. 8 und 137) mittels eines Kreuzes stimmt nicht ganz mit der Gehachse und dem Interkolumnium 13b überein, aber man sollte in solchen Fällen vielleicht nicht kleinlich sein. Die Akzentuierung der Mosaikthemen ist unleugbar, insbesondere im Presbyterium.

Aus der Beobachtung, dass sich „an einer Stelle im Mittelschiff und an einer weiteren im Baptisterium (gemeint ist die Westwand, Anm. des Rez.) ... in großer Höhe Reste von Wandmosaiken nachweisen lassen", schließt Fourlas auf „die ursprüngliche Existenz eines großflächigen Mosaikdekors in der Kirche" (27). Diese These stellt gleichsam das Rückgrat der Deutung der Gesamtdekoration in der Acheiropoietos-Basilika dar. Der Verfasser kommt mehrfach darauf zurück: „Diese Fragmente belegen die ursprüngliche Existenz eines großflächigen Mosaikdekors in der Kirche" (82, auch 96, 97, 136, 212). Es handelt sich 1. um die Darstellung eines überlaufenden Springbrunnens über den vier Paradiesflüssen, flankiert von zwei Hirschen, an der Hochwand des Mittelschiffs (Abb. 225), und 2. um das Fragment von Pfauenfedern an der Westwand des Baptisteriums (Abb. 232). Die These von Fourlas ist durchaus erwägenswert und ansprechend, aber der Hiatus zwischen der Evidenz und dem Wunschdenken ist unbefriedigend. Wenn man versucht, diesen Hiatus etwas auszuleuchten, eröffnet sich im Handumdrehen opake Aporie. Großflächiger Mosaikdekor – man kann es auch mit „teppichartiger Auskleidung der Wandflächen" benennen – begegnet vor allem in Oberitalien (Mailand) und Ravenna. Unter den Kuppelbauten sind das sog. Mausoleum der Galla Placidia und S. Vitale in Ravenna und unter den Basiliken S. Apollinare Nuovo zu nennen. Aber ausgerechnet in S. Apollinare Nuovo sind die Archivolten nicht mosaiziert, wogegen die Obergadenwände von den Archivolten bis zum Dach teppichartig mit figürlichen Mosaiken ausgekleidet sind. In diesem Fall kann man vom (nicht vorhandenen) Schmuck der Archivolten auf den Schmuck des Obergadens keine Rückschlüsse ziehen. Gleiches gilt für Parenzo, wo die Archivolten zwar stuckiert sind, die Obergadenwände jedoch undekoriert blieben. Erinnern möchte ich an eine Stelle bei Prudentius (Peristephanon XII), der die mosaizierten Archivolten in S. Paolo fuori le mura beschreibt: „Glänzender Schmelz (*hyalo*) der verschiedensten Farben verzieret die Wölbung (*arcus*)". Der Obergaden in S. Paolo war jedoch freskiert.

Soll man sich nun den Obergaden der Acheiropoietos wie den von S. Paolo bemalt oder den von S. Apollinare Nuovo mosaiziert vorstellen? Nach meinem Dafürhalten ist die These einer teppichartigen Mosaizierung des Obergadens in Acheiropoietos zwar nicht auszuschließen, aber restlos überzeugend ist sie nicht. Das Fragment mit dem Lebensbrunnen und den Hirschen in der Südwestecke des

Mittelschiffs könnte z. B. nur den Zwickel einer Archivolte oder die Raumkante dekoriert haben. Ob sich der Mosaikdekor an den Obergadenwänden in Acheiropoietos großflächig ausdehnte, werden wir wohl nie wissen.

Fourlas nahm sich die Mühe, alle dekorativen Mosaiken in den Archivolten exakt zu beschreiben und auf ihre Vergleichbarkeit hin zu untersuchen. Er konnte zeigen, dass mit den unterschiedlichen Ornamenten und Motiven Akzente gesetzt werden, die sich auf die Wichtigkeit der entsprechenden Raumkompartimente beziehen. Im Presbyteriumsbereich erscheint in zwei besonderen Arkaden-Unterzügen als Mittelmotiv ein mit Perlen besetztes schwarzes Kreuz (Abb. 162 – 163). Goldkreuze markieren die Mitte des Langhauses (Abb.131 – 134). In den Emporen finden sich stets in Medaillons eingeschriebene Kreuze. Da die lateinischen Kreuze „für eine Betrachtung von einer Position im Mittelschiff aus konzipiert" sind (94), wird „das Konzept eines auf die Architektur der Kirche bezogenen einheitlichen Mosaikprogramms ersichtlich".

Nach Walter S. George (1909) waren alle Wände des Narthex mit Marmor ausgekleidet (97). Das lässt aufhorchen. Könnten in der Acheiropoietos nicht wenigstens Teile des Obergadens (wie in H. Demetrius) mit Marmor verkleidet gewesen sein? Verf. vermutet, dass die Wandflächen über den Gurtbogen, dem Trivelum und dem Dreibogenfenster im Westen ursprünglich mosaiziert waren, wofür es aber keine direkten Anhaltspunkte gibt. Auch für die Westwand des Baptisteriums ist „ein großflächiger Mosaikdekor belegt" (98). Die These mag durchaus richtig sein, aber ich vermag die Zuversicht des Verfassers nicht ganz zu teilen. Für die These einer weiterführenden, jedoch nicht unbedingt großflächigen Mosaizierung könnte m. E. die Tatsache sprechen, dass Mosaiken ausschließlich in Bogenlaibungen keinen Sinn machen. Mosaik bedeutet stets Anspruch. Weshalb sollte man diesen hohen Anspruch auf die Bogenlaibungen reduzieren? Hätte man nur diese dekorieren wollen, dann hätte man sich mit Fresko begnügen können. Die Frage lautet also, ob und inwieweit es Brauch war, Mosaiken ausschließlich in Bogenlaibungen anzubringen. In Parenzo waren die Bogenlaibungen (wie gesagt) stuckiert, ohne dass die Hochwände Mosaiken trugen. Leider führen Verallgemeinerungen, die aus einer geringen Zahl von Monumenten resultieren, aufs Glatteis.

In der Deutung stellt Fourlas die Thematik der antiken Gartendarstellungen, des christlichen Paradieses mit Lotospflanzen und indischen Halsbandsittichen, Weinranken, Girlanden und Schuppenmuster mit Pfauenfedern ins Zentrum (102). Da auf 16 Mosaiken goldene Kreuze in blauen Medaillons erscheinen, möchte Fourlas dem Kreuz eine besondere Aussage zuschreiben. Die blaue Farbe weist auf das Himmelsgewölbe. Strahlenkreuze haben Epiphaniecharakter (103). Das achtstrahlige Kreuz ist als Christusmonogramm zu sehen. Die geschlossenen Codices im Trivelon deutet Fourlas als die Evangelien, die Tauben als Apostel.

Eine gewisse Verwandtschaft mit den von Paulinus von Nola beschriebenen Apsisprogrammen ist nicht von der Hand zu weisen. Der Verfasser vermeidet in diesem Zusammenhang den Begriff des Anikonischen. In der Tat ist es schwierig zu entscheiden, ob man mit dem Verzicht auf Figürliches, insbesondere mit dem Verzicht auf Bildnisse und menschliche Gestalten, das zweite Gebot vor Augen hatte, oder ob die Bilderfrage überhaupt keine Rolle spielte.

Die Konzentration des Programms auf Pflanzen, Objekte und Tiere könnte aber Ausdruck einer eher zurückhaltenden Bilderpolitik sein, die sich in bewusstem Gegensatz zu exuberanten zyklischen Programmen mit Szenen und Bildnissen artikulierte. In S. Vitale in Ravenna, dessen Mosaikenprogramm sich durch eine Vielfalt von Szenen im Presbyteriumsbereich auszeichnet, ist selbst das Gewände des Chorbogens mit Apostelbildnissen geschmückt. Dazu steht das Programm der Acheiropoietos in deutlichem Gegensatz. Die Wahl des an Psalm 42, 2 anspielenden Lebensbrunnens auf Emporenhöhe im Westen der Kirche ist höchst ungewöhnlich, und es bleibt letztlich unerklärlich, weshalb dieses Mosaik mit privatem Gebetscharakter an so hoher Stelle angebracht war, wo es kaum wahrgenommen werden konnte. An wen richtete sich diese Botschaft? Der Lebensbrunnen wird gelegentlich auf Bodenmosaiken in baptismalem Zusammenhang dargestellt (Abb. 231), nicht aber an Kirchenwänden. Manches spricht dafür, dass dieses Thema in einen größeren dekorativen Zusammenhang mit Pflanzen und Vögeln inseriert wurde, ohne dass eine Aussage anvisiert war, die über das Konventionelle hinausführen sollte.

Die relativ große Zahl und der Erhaltungszustand der frühchristlichen Mosaiken in Thessaloniki lädt dazu ein, sich Gedanken über Werkstätten, Arbeitsweisen und Chronologie zu machen. Fourlas analysiert die Mosaiken in den Westfenster-Laibungen von H. Demetrios, die er überzeugend frühstens ins späte 5. Jh. datiert (118), mit großer Wahrscheinlichkeit später als die Mosaiken in Acheiropoietos, nämlich wohl nach 519 (135, 142). In der Tat sind einige der an beiden Monumenten wiederkehrenden Motive wie z. B. die Pfauenfedern außerordentlich ähnlich (Abb. 155 – 161 und 249 – 250). Schließlich schlägt der Verf. eine Datierung der ersten Mosaikausstattung von H. Demetrius in die Zeit zwischen 539 und 560 vor (148).

Ein innovatives Kapitel ist den Vergleichen zwischen H. Georg und der Acheiropoietos gewidmet (156 – 195). Wer sich mit den Mosaiken der Rotunde ohne vorgefasste Meinung beschäftigt, für den ist die Lektüre dieses Kapitels ein Gewinn, denn die Auseinandersetzung mit den Formproblemen ist sorgfältig ponderiert. Fourlas zeigt in H. Georg und der Acheiropoietos einerseits ähnliche und doch leicht unterschiedliche, andererseits identische Dekorationselemente auf. Er zieht den Schluss, dass die Acheiropoietos gegenüber H. Georg ‚stilisiert' erscheint und dass identische Mustervorlagen (166) verwendet wurden. Die Acheiropoietos

wird aber doch „einer fortgeschrittenen Stufe zugeschrieben". Auch Hosios David greift auf Teile des Motivrepertoires der Rotunde zurück (176). Die Entstehung der Mosaiken in der Rotunde wird nicht vor dem fortgeschrittenen 5. Jh. angenommen (194). Das macht Sinn, denn weder sind Märtyrerkirchen *intra muros* vor dem späten 5. Jh. bekannt, noch kennt die theodosianische Zeit überhaupt so zahlreiche, ausschließlich östliche Märtyrerdarstellungen wie sie in der Kuppel vom H. Georg vorkommen. Der Verfasser schlägt folgende Stilchronologie vor: H. Georg, Acheiropoietos, H. David, H. Demetrius. Alle vier Monumente seien demzufolge in relativ kurzer Zeit nacheinander entstanden. Dem mag so sein, aber es wäre an der Zeit, das Vorkommen von Strohhäcksel und anderen organischen Substanzen, die sich datieren lassen, im Mörtel zwischen den Mosaiktesserae professionell untersuchen zu lassen. Ob das je gelingen wird, steht auf einem anderen Blatt.

Die Dissertation von Fourlas bereichert die Byzantinistik mit einer gehaltvollen Monumenten-Monographie, informiert scharfsinnig und sachlich, und evoziert durchwegs das Interesse des Lesers. Die reiche Bebilderung verdient höchstes Lob.

Prof. Dr. Beat Brenk: via Gregoriana 5, 00187 Roma, Italia; bbrenk@gmx.net

Teresa Martínez Manzano, De Bizancio al Escorial. Adquisiciones venecianas de manuscritos griegos para la biblioteca regia de Felipe II: colecciones Dandolo, Eparco, Patrizi. Editoria Regional de Extremadura. Mérida 2015. 173 S., 11 Abb. ISBN 978-84-9852-458-1.

Dank dem relativ späten Einsetzen des spanischen Humanismus sind Dokumente, welche die Konstitution der größten Sammlung griechischer Handschriften auf spanischem Boden belegen, noch vielfach erhalten, so dass die ältere Provenienz der Escorial-Bände oft zurückverfolgt werden kann. Schon vor und während der Katalogisierung durch Revilla und de Andrés im 20. Jh. konnte die Herkunft eines Teils der Handschriften ermittelt werden, allerdings fast ausschließlich anhand von handschriftlichen Verzeichnissen und Inventaren.[55] Die Autorin nimmt sich vor, einen kleinen Ausschnitt hiervon, nämlich die Kollektionen des Matteo Dandolo, Antonios Eparchos und Francesco Patrizi unter Einbeziehung

---

55 Stellvertretend vgl. Ch. Graux, Essai sur les origines du fonds grec de l'Escurial. Paris 1880 (spanische Übersetzung mit Nachträgen: [G. de Andrés], Los orígenes del fondo griego del Escorial. Madrid 1982).

paläographischer, kodikologischer und überlieferungsgeschichtlicher Aspekte erneut zu untersuchen. Die Auswahl scheint unter anderem durch die teils geschlossene Provenienz dieser Handschriften aus Kreta (Dandolo) und Zypern (Patrizi) begründet zu sein, wodurch ein Beitrag zur Erforschung dieser wichtigen Zentren griechischer Buchkultur geleistet werden soll.

Von der umfangreichen Sammlung des Matteo Dandolo (17–72), deren größter Teil nach Spanien gelangte, zum Teil aber auch außerhalb Spaniens noch lokalisiert werden muss (31), gelangten 87 Bände an die Bibliothek des Escorial, von denen lediglich 40 den verheerenden Brand im Jahre 1671 überstanden haben (Übersicht über die erhaltenen Codices auf S. 72–73). Es handelt sich vielfach um Handschriften kretischer Provenienz (überwiegend profane Texte) bzw. um ältere Handschriften, die im späteren 15. Jh. mit einem kretischen Einband versehen wurden (überwiegend patristische Texte, 52–53; darunter auch der italogriechische Σ III 18: 59 mit Anm. 135). Entgegen bisherigen Erwartungen sind diese Originaleinbände vielfach erhalten (selbst wenn der ursprüngliche Beschlag abgenommen und der Stempel der Escorial-Bibliothek auf den kretischen Einband aufgedrückt wurde) und wurden als solche zum Teil erstmals durch die Autorin identifiziert (Abb. 2–3)[56]. Im Zusammenhang mit den Einbänden behandelt die Autorin auch Vorsatzblätter aus einer Petrarca-Handschrift (Abb. 6), die bei der Bindung als Makulatur verwendet wurden und in mehreren Handschriften kretischer Herkunft nachgewiesen werden konnten; sie liefern einen interessanten Beleg für die Zirkulation westlicher Texte auf der Insel (36–38)[57]. Leider kommt die paläographische (es wäre beispielsweise außerordentlich wichtig, die nicht identifizierten Hände durch eine Abbildung zu dokumentieren) und kodikologische (es wird durchgehend nur auf die Wasserzeichenrepertorien von Briquet

56 Zu dem Überblick über die bisherige Erforschung kretischer Handschriftenproduktion (17–19 mit Anm. 1–9) wären noch mindestens folgende Beiträge hinzuzufügen: R. Stefec, Anmerkungen zu kretischen Kopisten der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. *Codices Manuscripti* 85/86 (2012) 38–52; ders., Zu Handschriften aus dem Umkreis des Michael Apostoles in Beständen der Österreichischen Nationalbibliothek. *JÖB* 63 (2013) 221–236. Bezüglich der S. 35 Anm. 57 zitierten Literatur zur Schnittdekoration (die von der Autorin zwar herangezogen, aber nicht gemäß der vorgeschlagenen Typologisierung aufgeschlüsselt wird), wäre ein Hinweis auf R. Stefec, Zur Schnittdekoration kretischer Handschriften. *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* 19 (2012) 501–533 sowie ders., Weitere Beispiele kretischer Schnittdekoration. *Codices Manuscripti* 89/90 (2013) 39–54, ausreichend gewesen, wo sämtliche ältere Literatur zu diesem Thema zitiert wird.

57 Vgl. das Parallelbeispiel der Vorsatzblätter in den Handschriften Vind. phil. gr. 82, Vat. Urb. gr. 104, Vat. Urb. gr. 159 und Par. gr. 1403; siehe Stefec, Handschriften (wie oben Fußnote 56) 226 mit Anm. 23.

und SOSOWER verwiesen)[58] Analyse der Handschriften zu kurz, auch hält die Autorin daran fest, von einem *scriptorium* des Michael Apostoles zu sprechen (38; 40 mit Anm. 73), obwohl in einer von ihr zitierten Arbeit auf die Unhaltbarkeit eines solchen Konstrukts hingewiesen wird.[59] Bei der Behandlung von Pergamenthandschriften, für die kretische Provenienz angenommen (48) oder auch verworfen wird (49 mit Anm. 95), wäre es notwendig, auf die spezielle Beschaffenheit des kretischen Pergaments hinzuweisen und diese als Kriterium für Zuweisung/Nichtzuweisung heranzuziehen: dünnes, stark kalziniertes, gut verarbeitetes Pergament (dem italienischen Pergament des 15. Jh. affin), jedoch mit stark akzentuierten Haarfollikeln auf der Haarseite, was dazu führt, dass der Text auf der Haarseite selbst am Original mitunter sehr schwer zu lesen ist.[60] Aus der Kollektion des Matteo Dandolo stammt außer den Escorial-Bänden auch der Lond. Royal 1 A XV (Altes Testament, zweisprachig) (56). Dessen kretische Herkunft lässt sich durch die Identifizierung des ersten griechischen Schreibers erhärten: Es handelt sich zweifelsohne um denselben anonymen Kopisten, der für den griechischen Teil des ebenfalls zweisprachigen Vind. phil. gr. 251 zuständig ist, der im Jahre 1455 in Chania geschrieben wurde.[61]

Wesentlich heterogener ist die Kollektion des Antonios Eparchos (75 – 116); es handelt sich wohl um einen Restbestand (ursprünglich 64 Codices, davon konnten 30 im heutigen Bestand identifiziert werden), den Eparchos bei seinen zahlreichen Transaktionen mit westlichen Humanisten und Herrschern nicht absetzen konnte (88, 111). Es überwiegt venezianische Produktion des 16. Jahrhunderts (mit Einbänden *alla greca*), sporadisch kommen auch ältere Codices vor (Ψ III IV mit einem älteren byzantinischen Einband: 101). Unzutreffend ist die Lokalisierung des Σ II 18 in Venedig aufgrund der Wasserzeichen (106: „cuya confección en función de sus filigranas puede situarse en Venecia“): venezianisches bzw. italienisches Papier wurde auch nach Kreta exportiert, und die Lokalisierung kann somit nur über den Kopisten bzw. die Filiation der Handschrift erfolgen.[62]

---

58 Für die in neueren Repertorien erfassten Marken sollte nur dann auf Briquet verwiesen werden, wenn eine erneute Untersuchung der Handschriften aus technischen Gründen nicht möglich war und die Identifizierung aus dem Katalog übernommen werden musste oder wenn das beste Pendant für das jeweilige Wasserzeichen tatsächlich bei Briquet belegt ist (in beiden Fällen sollte ein entsprechender Hinweis auf die Vorgehensweise erfolgen).

59 STEFEC, Schnittdekoration (wie oben Fußnote 56) 507 mit Anm. 18.

60 STEFEC, Handschriften (wie oben Fußnote 56) 223 mit Anm. 10.

61 Digitalisat der Londoner Handschrift; vgl. STEFEC, Anmerkungen (wie oben Fußnote 56) 44 – 45 mit Tf. 6. Dies ist ein guter Beleg dafür, wie wichtig es wäre, auch anonyme Hände entsprechend zu dokumentieren (vgl. oben im Text).

62 Die in Wasserzeichenrepertorien zitierten Orte bei den jeweiligen Papiersorten sind Belegorte für die *Verwendung*, nicht für die *Herkunft* eines Papiers; beispielsweise stammt von den grie-

Die Handschriften des Francesco Patrizi (119 – 147) stammen überwiegend aus Zypern,[63] so dass bei der Untersuchung dieses außerordentlich interessanten Bestandes mit neuen Erkenntnissen zur Handschriftenproduktion auf der Insel zu rechnen war.[64] Zum einen handelt es sich um zeitgenössische Codices, die Patrizi bei seinem Aufenthalt auf der Insel (1561– 1568) in Auftrag gab, von denen einige subskribiert sind oder sich eponymen Kopisten (etwa Iakobos Diassorenos) zuweisen lassen[65]. An dieser Stelle sei nochmals auf den Esc. Ψ IV 1 zurückgekommen, den die Autorin ausführlich bespricht (136 – 140). Es handelt sich um eine sekundäre Miszellanhandschrift („pluritestuale pluriblocco fattizio"), deren einzelne Teile mit Sicherheit westlicher Provenienz sind (Italien, vielleicht Kerkyra, eventuell auch Kreta), was natürlich nichts über die Herkunft des gesamten Codex aussagt. Entgegen der Autorin (140) reichen die Indizien für die Zuweisung des ersten Teils der Handschrift (Dionysios Periegetes, Philostrat) an einen zypriotischen Kopisten aus; neben der allgemeinen Provenienz (älterer zypriotischer Besitzer des 15. Jh., nachweislich zypriotische Erwerbung des Patrizi im 16. Jh.), die jedoch für den ganzen Codex gilt, sind es vor allem der zerfahrene Duktus und die außerordentlich schlechte Orthographie und fehlerhafte Akzentuierung (beides typisch für zypriotische Handschriftenproduktion), welche in diese Richtung weisen.[66] Unter den älteren Handschriften Patrizis gelang der Autorin, ein neues

---

chischen Handschriften, die auf frühem westlichem Papier mit Wasserzeichen aus Fabriano geschrieben wurden, keine einzige aus der Region um Fabriano. Dieses Missverständnis findet sich leider recht häufig in der Sekundärliteratur.

63 Zypriotische Funde sind vielleicht auch in Berlin zu erwarten, da ein Teil der Kollektion des Francesco Patrizi über den Theologieprofessor José Micón und das Pariser Jesuitenkolleg letztlich nach Berlin gelangte (Sammlung Meerman-Phillipps); vgl. E. Lamberz, Zum Schicksal der griechischen Handschriften des Doktor Micón. *Kleronomia* 4 (1972) 119 – 130.

64 R. Stefec, Zur Geschichte der Handschriften des Francesco Patrizi und des Antonios Eparchos. *Nea Rhome* 9 (2012 [2013]) 245 – 260, hier 254.

65 In den Subskriptionen des Esc. Y III 6 (129) und Φ II 7 (131) weist die Verwendung der Ära nach Christi Geburt auf die Entstehung des Codex in einem von den „Lateinern" beherrschten Gebiet hin (in diesem Fall Zypern, das jedoch nicht erwähnt wird).

66 Es ist kaum vorstellbar, dass die klassischen Texte an einem anderen Ort (etwa in Italien, auf Kreta oder in Konstantinopel), wo weitaus bessere Kalligraphen zur Verfügung standen, bei einem derart inkompetenten Schreiber in Auftrag gegeben worden wären. Offensichtlich muss die Kopie an einem Ort entstanden sein, wo es großen Mangel an gut ausgebildeten Kopisten gab. Bemerkenswert ist, dass dieser Textzeuge für die Sophistenviten von einer (bescheidenen) textkritischen Relevanz ist, auch deswegen, weil in seinen Schwesterhandschriften mit Eingriffen gelehrter Kopisten gerechnet werden muss. Vgl. R.S. Stefec, Die Handschriften der Sophistenviten Philostrats. *Römische Historische Mitteilungen* 56 (2014) 137 – 206, hier 141 mit Anm. 15; Flavii Philostrati Vitas sophistarum ad quas accedunt Polemonis Laodicensis declamationes quae exstant duae, rec. R.S. Stefec. Oxford 2016, S. vii.

Beispiel der *chypriote bouclée* zu identifizieren (Esc. X IV 5: Abb. 10);[67] etwas abseits des Kanons dieses Schriftstils steht der Esc. Ψ IV 27 (Abb. 9). Interessant ist der Hinweis auf den Esc. y I 3 (Ioannes Zonaras), der möglicherweise in dem zypriotisch-palästinensischen *style epsilon* geschrieben ist (die Bedenken der Autorin ließen sich durch Beigabe einer Tafel aus dem Codex vielleicht ausräumen).[68]

Aus den obigen Ausführungen dürfte hervorgegangen sein, dass sich die Autorin eines Gegenstandes angenommen hat, der einen Wissenszuwachs hinsichtlich der Bibliotheksgeschichte, Kodikologie (Untersuchung von Einbänden), Paläographie, in geringerem Ausmaß auch der Überlieferungsgeschichte verspricht. Eine Verfeinerung der Untersuchungsmethoden (ausführliche und komplette kodikologische Beschreibung, detaillierte Aufschlüsselung der Schreiber-

67 Diskutabel scheint die Behauptung der Autorin, dass auf der Insel „seguramente" östliches Papier hergestellt wurde (141). Die weitaus weniger voraussetzungsreiche Annahme ist, dass es sich um Importe aus den arabischen Nachbarländern handelte; einen Hinweis in diese Richtung könnte die Untersuchung des charakteristischen Papiers, das für Handschriften in der sog. „chypriote bouclée" verwendet wurde, im Zusammenhang mit zeitgenössischer arabischer Handschriftenproduktion liefern. Diese Behauptung basiert vermutlich auf C. N. Constantinides / R. Browning, Dated Greek manuscripts from Cyprus to the year 1570. *DOS*, 30 = *Texts and Studies of the History of Cyprus*, 18. Washington D. C. / Nikosia 1993, 12 mit Anm. 65 (die jedoch in ihrer Formulierung vorsichtiger sind); hier erfolgt ein Verweis auf M. D. Cabanes Pecourt, Nota documental sobre papel de Chipre. *Ligarzas* 4 (1972) 267 – 272, eine Arbeit, die der Rezensent trotz wiederholter Bemühungen in den letzten Jahren nie einsehen konnte. – Eine vollständige Aufzählung neuerer Literatur zu der „chypriote bouclée" findet sich bei R. S. Stefec, Anmerkungen zu einigen zypriotisch-palästinensischen Handschriften des Athosklosters Vatopedi. *Nea Rhome* 10 (2013 [2014]) 109 – 137, hier 128 – 129 mit Anm. 42 – 48, darunter auch einige Arbeiten, die S. 141 Anm. 99 der hier besprochenen Arbeit zu ergänzen wären. Dort nachzutragen: B. L. Fonkič, Dve kiprskie rukopisi v Moskve i Leningrade, in idem, Issledovanija po grečeskoj paleografii i kodikologii IV–XIX vv. Moskau 2014, 301 – 302 mit Abb. 1 – 3.

68 Vgl. 144 mit Anm. 111: „la falta de competencia en este terreno nos disuade de dar un juicio definitivo". Gegen eine solche Zuweisung spräche laut Autorin der profane Inhalt des Codex; dies scheint kein gültiger Einwand zu sein, da inzwischen eine gewisse (wenn auch bescheidene) Anzahl profaner Textzeugen im *style epsilon* bekannt ist, vgl. Stefec, Anmerkungen (wie oben Fußnote 67) 120 mit Anm. 35. Zum *style epsilon* vgl. den soeben zitierten Beitrag sowie einige Nachträge bei R. S. Stefec, Varia palaeographica Atheniensia. *Rivista di studi bizantini e neoellenici* n. s. 51 (2014) [2015] 137 – 173, hier 142 mit Anm. 6 und 143 – 168.

hände, Dokumentierung nicht identifizierter Kopisten durch Tafeln) würde sicherlich noch mehr konkrete Resultate bringen[69].

Dr. Rudolf Stefec: Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien, Postgasse 7/1/3, 1010 Wien, Österreich; rudolf.stefec@univie.ac.at

Athanasios Semoglu, Η Θέκλα στην αυγή του χριστιανισμού. Εικονογραφική μελέτη της πρώτης γυναίκας μάρτυρα στην τέχνη της ύστερης Αρχαιότητας. Thessalonike, Archaiologiko Instituto Makedonikōn kai Thrakikon Spudon 2014. 155 S. ISBN 978-960-7856-50-0.

Der Autor beschäftigt sich mit der frühen Ikonographie Theklas auf Denkmälern aus allen Kunstgattungen. In einer kurzen Einführung geht er der Verbreitung ihrer Verehrung an vielen Orten im Orient nach. Außerdem bemerkt er, dass durch die zeitgenössischen Quellen sowie die Apokryphen ihr Kult besondere Verbreitung fand. Oft wird sie mit der Gottesmutter verglichen, als Vorbild für die Frauen dieser Zeit, da Thekla ihr Martyrium als Jungfrau erlitt.

Der Verfasser scheint eine gute Kenntnis aller relevanten Monumente zu haben, allerdings geht er auf die Denkmäler nicht katalogartig ein. Die Werke werden in verschiedene Bildtypen unterschieden und für jeden Bildtyp werden Denkmäler aus allen Kunstgattungen angeführt. Allerdings gibt der Verfasser in der Einführung keinen klaren Überblick über den heutigen Forschungsstand. Die Monographie von Stephen J. Davis[70] wird im Literaturverzeichnis zwar erwähnt, jedoch selten benutzt. Häufiger wird die Monographie von Claudia Nauerth[71] von 1981 erwähnt, aber nicht ihr im Jahre 1982 publizierter Aufsatz.[72]

69 Nachstehend noch einige Formalia: 53 mit Anm. 108, Z. 2 lies ἱερέως; 93 Z. 15 lies Ἀππιανοῦ ῥωμαϊκὴ (bzw. mit Ausrufezeichen oder einem *sic*); der Verlagsort wird mitunter unterschiedlich zitiert (75 mit Anm. 1 und 3: Athena/Ἀθῆναι); S. 156 fehlt im Register ein Verweis auf den Athon. Vatop. 163 (S. 141). Benutzerunfreundlich ist die den meisten Lesern vertraute verkürzte Zitierweise mit „op. cit." (ohne Verweis auf jene Fußnote, wo das Vollzitat erfolgt), was Zeitverlust bei der Suche nach dem Vollzitat verursacht.
70 S. J. Davis, The cult of Saint Thecla: a tradition of women's piety in late antiquity. Oxford 2001
71 Nauerth Claudia; Warns, Rüdiger (1981): Thekla. Ihre Bilder in der frühchristlichen Kunst und Kultur des Orients, Wiesbaden: Harrasowitz (Göttinger Orientforschungen 2,3).
72 C. Nauerth, Nachlese von Thekla-Darstellungen, in G. Koch (Hrsg.), Studien zur spätantiken und frühchristlichen Kunst und Kultur des Orients. Göttinger Orientforschungen, 2/6. Wiesbaden 1982, 14–18.

Zuerst findet in der vorliegenden Monographie der „lehrende“ Bildtyp Erwähnung, wo Thekla und Paulus als sitzende Figuren einander gegenübergestellt sind. Im zweiten Kapitel beschäftigt sich der Autor mit dem Martyrium Theklas, das er im Zusammenhang mit der Taufe betrachtet. Nach den apokryphen Quellen stürzte sich Thekla freiwillig ins Meer, um getauft zu werden. Als Beispiel für den Zusammenhang zwischen der Taufe und der Ikonographie Theklas erwähnt er den Sarkophag in S. Maria Antiqua am Forum Romanum, auf dem die mittlere weibliche Gestalt, die von ihm als Thekla identifiziert wird, neben die Darstellung der Taufe gestellt wird. Allerdings ist anzumerken, dass in der heutigen Literatur die weibliche Gestalt vorwiegend als Orans interpretiert wird. Die Ikonographie der Hirten-Oranten-Sarkophage, die mit der Anordnung der weiblichen betenden Gestalt in der Mitte verbunden ist, hat sich im restlichen Bestand der frühchristlichen Sarkophage durchgesetzt. Die Bezeichnung dieses Bildtyps als „symbolischer römischer Bildtyp der Taufe“ folgt lediglich aus dem Herkunftsort des eben genannten Sarkophags, nämlich Rom.

Einfacher ist die Interpretation der koptischen *paterae*, auf denen der Griff die Form einer weiblichen Gestalt hat, die mit Thekla zu identifizieren ist. Die Benennung dieser Darstellungsform als „narrativer koptischer Bildtyp“ ist dennoch meines Erachtens nicht zutreffend. Es ist nicht einsichtig, dass sie narrativ genannt werden, denn es handelt sich nicht um aufeinander folgende Ereignisse aus der Vita der Heiligen, sondern um bestimmte Gruppen von Denkmälern, koptische *paterae* oder bronzene Öllampen mit der Figur Theklas, auf denen die Märtyrerin ebenfalls mit gekreuzten Beinen wiedergegeben ist. Sie hält meistens mit der Linken den Siegeskranz, mit der erhobenen Rechten das Schwert. Auf das Martyrium in der Arena verweisen auch andere Details, so beispielsweise die Löwenköpfe auf den Öllampen oder die Seelöwen auf den koptischen *paterae*.

Ferner ordnet der Verfasser dem „narrativen koptischen Bildtyp“ auch Werke aus anderen Kunstgattungen zu, u. a. Textilien, Grabstelen oder Fragmente von Tonschalen. Er versucht die Werke auch örtlich einzuordnen, da die Heilige in Ägypten besondere Verehrung erfuhr und häufig mit dem Heiligen Menas als Pendant dagestellt wird.

Im dritten Kapitel beschäftigt sich der Autor mit Thekla als Märtyrerin. Interessant ist die Behauptung, dass es sich bei einer nackten Figur auf einem der Medaillons (Nuppen) auf dem berühmten Goldglas im British Museum, die allgemein als Daniel identifiziert wird, um Thekla handle. Die Wiedergabe nur eines Löwen auf einem weiteren Medaillon desselben Glasgefäßes soll die Hypothese des Autors bezüglich der Identifizierung der Szene bestätigen. Allerdings wird oft bezweifelt, dass es sich hier um ein authentisches Glas handelt. Bezüglich der Anordnung Theklas im Bildprogramm dieser Denkmäler behauptet der Autor, dass sie meist mit anderen Rettungsszenen in einem Bildkontext wiedergegeben

ist. Ihr Martyrium ist in alte Gebete wie die *Ordo Commendationis* einbezogen worden.

Das vierte Kapitel der Monographie hat den Titel „Thekla und das Land von Isaurien. Unbekannte Aspekte einer heiligen Schutzpatronin." Nach Berücksichtigung der relevanten Quellen stellt der Autor fest, dass die Heilige häufig als Schutzpatronin wiedergegeben ist und somit dem Heiligen Konon als Beschützer der Tiere und Menschen vor Krankheiten und Dämonen, gegenübergestellt wird. Relevant dabei ist der Bildtyp der auf einem Pferd wie eine Amazone reitenden Thekla, die auf einer Gruppe von Ampullen erscheint. Es handelt sich um einen Bildtyp, der eher mit den Pilgerreisen der Gläubigen zusammenhängt; andere Interpretationen sind weniger wahrscheinlich, so der Vergleich mit der keltischen Gottheit Epona.

Im letzten Kapitel schlägt der Verfasser eine neue Deutung zur Wandmalerei von El Bagawat vor, demzufolge die sieben Jungfrauen, die Gefolgschaft Theklas, als eine Anspielung auf ihre *virtus* zu interpretieren seien. Er behauptet, die Wandmalerei sei als bildliche Darstellung eines bestimmten Texts, eines Hymnus des Methodios vom Olymp zu sehen. Diese Behauptung ist allerdings nicht einwandfrei. Es ist zweifelhaft, ob dieser Text so weite Verbreitung erfuhr, dass er die Ikonographie in El Bagawat beeinflusst haben kann. Ferner sind von verschiedenen Autoren auch andere Texte vorgeschlagen worden, die von der Gefolgschaft aus Jungfrauen berichten. Man könnte vermuten, dass sich ein allgemeiner Interpretationshintergrund entwickelte, der die Ikonographie dieser Wandmalerei beeinflusst hat. Allerdings fehlt in diesem Werk jeglicher Versuch, die Erzählung vom wunderbaren Verschwinden Theklas in einem Felsen mit bestimmten Grabbefunden in Verbindung zu setzen, wie beispielsweise die Paulus-Grotte in Ephesos.[73]

Demselben Kapitel ordnet Semoglu auch die Denkmäler zu, in denen Thekla als Pendant zu männlichen Heiligen figuriert. Sie erscheint auf einer großen Anzahl von Denkmälern wegen ihrer kurzen Frisur eher als Junge, was der Autor in Verbindung mit einer Legende bringt, derzufolge Thekla als Asketin sich als Mann verkleidet habe.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, dass die vom Verfasser vorgeschlagenen Interpretationen vielseitig alle Aspekte der Ikonographie Theklas umfassen. Der Autor versucht, Zusammenhänge zwischen der Ikonographie und der Exegese zu finden. Allerdings sind die Bezeichnungen der verschiedenen Bildtypen, wie bereits erwähnt, m. E. nicht immer zutreffend. Die Interpretation der

---

73 R. Pillinger, Ephesos and vicinity: sites relevant to Christianity; selected Jewish, Christian, Muslimmonuments. Graz 1998.

Ikonographie des Sarkophags in S. Maria Antiqua sowie der Wandmalerei in El Bagawat ist meiner Meinung nach nicht durchgehend einwandfrei. Das Fehlen einer katalogartigen Auflistung der Werke wird durch ihre Aufteilung in Bildtypen ersetzt. Durch die tiefere Kenntnis der zugehörigen Quellen werden jedenfalls viele ikonographische Fragen geklärt und erläutert.

Dr. Elisabeth Paneli: Immanuel-Kant-Str. 3, 69221 Dossenheim; elpaneli@yahoo.gr

 DOI 10.1515/bz-2017-0112 — BZ 2017; 110(1): 231–232

Totentafel

Willem J. Aerts 8. 2. 2107
Victor H. Elbern 10. 6. 2016
John Freely 20. 4. 2017
Wincenty Myszor 19. 2. 2017
Valentina S. Šandrovskaja 29. 1. 2017
Nicolae-Șerban Tanașoca 7. 4. 2017